

Université du Québec

Mémoire présenté à:

Université du Québec à Trois-Rivières

Comme exigence partielle de la maîtrise en
Philosophie

Par:

Martin Bellerive

"La doctrine de la liberté dans le *De libero arbitrio*

d'Augustin est-elle pélagienne?"

Juillet 1998

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Remerciements

J'aimerais tout d'abord ajouter mon nom à la liste de ceux et celles qui se doivent de remercier M. Claude Pannacio, mon directeur de recherche, pour ses commentaires et suggestions sur ce travail, mais aussi pour ses nombreuses précisions sur des sujets philosophiques variés, qui présentent souvent autant de pièges pour un jeune étudiant.

Je tiens aussi à remercier M. Jean Beaudet, pour avoir porté un oeil attentif, critique et extérieur à mon travail, chose toujours nécessaire pour un sujet aussi précis.

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I: LE LIBRE ARBITRE	4
Introduction au <i>De libero arbitrio</i>	4
Construction du <i>De libero arbitrio</i>	6
Résumé du <i>De libero arbitrio</i>	9
Livre I	9
Livre II	14
Livre III	20
Les traités anti-manichéens	31
CHAPITRE II: LE PÉLAGIANISME	38
Qui sont les pélagiens?	38
La doctrine pélagienne	42
CHAPITRE III: AUGUSTIN CONTRE PÉLAGE ET LE DESSEIN DU DE LIBERO ARBITRIO	58
Augustin VS Pélage	58
Pélage a-t-il raison de citer le <i>De libero arbitrio</i> ?	61
Le <i>De libero arbitrio</i> contre le manichéisme	82
CHAPITRE IV: LE PROBLÈME DE LA GRÂCE	94
Qu'est-ce que la grâce?	95
Grâce et libre arbitre	97
Gilson	99
Den Bok	106
Huftier	113
Prédestination (responsabilité personnelle dans le salut)	119
CONCLUSION GÉNÉRALE	126
BIBLIOGRAPHIE	129

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans les années 410, saint Augustin jouissait déjà d'une réputation de docteur dans l'Église. On lui écrivait souvent sur différentes questions pratiques ou de foi; ses écrits circulaient dans le monde chrétien. Lorsque l'on pouvait trouver dans la littérature abondante d'Augustin certains passages pour appuyer ses propres théories, c'était un argument d'autorité notable.

Voilà qu'un moine breton, nommé Pélage, utilisait plusieurs auteurs connus de l'époque, dont un écrit de jeunesse d'Augustin, le *De libero arbitrio*, pour confirmer ses doctrines optimistes sur le libre arbitre. Augustin fut averti de ce fait et s'empessa d'affirmer que Pélage avait tort de le compter parmi ceux qui partageaient ses vues sur le sujet. Il s'engagea alors dans une longue et féroce lutte, qui l'occupa jusqu'à la fin de sa vie, contre ceux que l'on connaît maintenant sous le nom de pélagiens.

Ce débat sur le libre arbitre déploya pour la première fois toutes les implications de certains dogmes catholiques, comme celui du péché originel, de la grâce et bien sûr du libre arbitre. Augustin se vit dans l'obligation de pousser à fond sa réflexion sur la liberté. Liberté d'ailleurs qu'il n'écarta jamais de la grâce de Dieu. Là où d'autres voyaient une incompatibilité profonde, Augustin voyait une complémentarité essentielle. Et tout en maintenant le libre arbitre, il n'a cessé d'insister sur le travail initial de la grâce, à tel point qu'il s'est mérité l'appellation de "docteur de la grâce".

L'enseignement de l'évêque d'Hippone sur la liberté et la grâce divine a été l'objet de plusieurs interprétations de la part de nombreux auteurs importants depuis le tout début du Moyen Âge.

Le but de ce travail est de dégager l'essentiel de l'enseignement d'Augustin sur le libre arbitre dans le *De libero arbitrio* et de déterminer si Pélage avait raison de le citer et de le faire passer pour un de ses alliés. On sait qu'Augustin y est fortement opposé. Le *De libero arbitrio* est-il un ouvrage pélagien? Augustin l'était-il lui-même à l'époque de sa rédaction?

Nous tenterons de bien comprendre la théorie du libre arbitre du *De libero arbitrio* et aussi l'enseignement d'Augustin sur la grâce pour bien discerner où était le point litigieux et bien comprendre comment Pélage, Célestius et Julien ont pu recevoir ces doctrines.

Augustin, pour se défendre de nier la nécessité de la grâce divine dans son *De libero arbitrio*, cita lui-même dans les *Retractationes* quelques passages de ce volume, entre autres un extrait frappant du livre III où il mentionne que le libre arbitre ainsi discuté dans son entretien avec Évodius est celui avec lequel l'homme fut créé, avant le péché originel. Mais les livres II et III furent rédigés vers 395, tandis que le livre I se situe autour de 388. On peut penser que le livre I, écrit par un jeune homme fraîchement converti et optimiste, peut avoir nécessité un ajustement quelques années plus tard, à la lumière d'une réflexion plus approfondie. Nous analyserons ainsi quelques autres traités anti-manichéens de l'époque afin de voir ce qu'il disait sur le

libre arbitre et sur la grâce et voir si, à l'époque des premiers jets du *De libero arbitrio*, il est plausible de penser qu'il signifiait vraiment le libre arbitre d'avant le premier péché.

Toutes ces discussions nous amèneront à nous interroger sur le dessein du *De libero arbitrio*. Augustin insiste beaucoup dans ses *Retractationes* sur le fait que cet ouvrage était dirigé contre les manichéens. Il tentait alors de prouver que c'est le libre arbitre qui est à l'origine du mal, et non quelque substance. Mais en limitant le libre arbitre alors discuté à ce qu'il était avant la chute, ne risque-t-on pas de diminuer la portée de l'argument contre les disciples de Mani? En d'autres termes, le *De libero arbitrio* est-il vraiment un ouvrage anti-manichéen?

Nous verrons enfin comment certains auteurs ont concilié la pensée augustinienne sur le libre arbitre et la grâce, et quels problèmes nous y rencontrons. Nous tenterons de comprendre comment Pélage a pu penser que ce qu'Augustin donnait à la grâce, il le retirait au libre arbitre.

Bonne lecture!

-

CHAPITRE I: LE LIBRE ARBITRE

Dans le chapitre I, nous verrons de plus près le *De libero arbitrio* d'Augustin. Nous aurons un court prologue qui précédera le résumé du traité. Cela fait, nous arrêterons notre attention sur les traités anti-manichéens du même auteur. Nous regarderons ce qui y est dit sur le libre arbitre et sur la grâce et si cela est conforme à ce qu'on retrouve dans le *De libero arbitrio*.

Introduction au *De libero arbitrio*

Dans les *Retractationes*¹, Augustin mentionne que la discussion d'où est tirée le *De libero arbitrio* a eu lieu à Rome. On croit qu'il s'agirait de son deuxième séjour en cette ville, soit entre l'automne 387 et celui de 388.² À cette époque, il ne composa que le premier livre. Les derniers furent rédigés après son ordination sacerdotale qui eut lieu en 391.³ On sait aussi qu'il adressa le manuscrit définitif à saint Paulin de Nole en 395. On ignore par contre comment furent rédigés les deuxième et troisième livres. Est-ce qu'Augustin possédait une tachygraphie de la discussion? Procédait-il de mémoire? On considère même la possibilité que les discussions aient pu reprendre à Thagaste ou même à Hippone.⁴

¹ Augustin. *Retractationes*, IX, l. p. 311.

² Introduction de la traduction du *De libero arbitrio* de Goulven Madec, Paris, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 1993. P.89.

³ Augustin. *Retractationes*, IX, l. p.311.

⁴ Introduction de la traduction du *De libero arbitrio* de Goulven Madec, Paris, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 1993. p.89.

L'interlocuteur d'Augustin est Évodius.⁵ Évodius, qui sera plus tard évêque d'Uzalis, s'était converti au christianisme peu après Augustin. On croit que c'est à Milan qu'Augustin s'était lié d'amitié avec cet ancien membre de la police impériale. Ils voyagèrent ensemble à Ostie, Rome, Thagaste et Hippone. Évodius était comme Augustin natif de Thagaste.

Le but du *De libero arbitrio* est expliqué dans les *Retractationes*⁶; c'est de réfuter la position manichéenne niant le libre arbitre et accusant Dieu pour le mal. On sait que dans les années 370 et au début des années 380, le manichéisme avait connu une forte expansion en Afrique.⁷ Après sa conversion de 386, il est probable qu'Augustin ait senti la responsabilité de lutter contre des idées qu'il avait lui-même aidées à répandre, et ce, surtout sur la question même qui l'avait conduit à la secte de Mani, soit l'origine du mal. C'est à cette question que le *De libero arbitrio* se consacre. Augustin avait trouvé chez les manichéens une solution apaisante. Ces derniers soutenaient qu'il existe deux royaumes; l'un des lumières, et l'autre des ténèbres. L'homme, à l'image de la lutte incessante entre les deux royaumes, était un mélange de ces deux substances. Ce n'était pas l'individu lui-même qui commettait le péché, mais le mal qui l'habitait.

⁵ La plupart des renseignements proviennent de l'Introduction de la traduction du *De libero arbitrio* de Goulven Madec.

⁶ Augustin. *Retractationes*, IX, 2.

⁷ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, 540 pages. p.61.

Construction du *De libero arbitrio*

Le *De libero arbitrio*, comme nous l'avons déjà vu, est composé de trois livres. Notons d'abord que ce traité ne parle pas exclusivement du libre arbitre; rappelons qu'il a comme question de départ l'origine du mal. C'est surtout au livre III que l'on se concentre sur le libre arbitre même. On a même suggéré que si Augustin avait décidé de ne publier que les livres I et II, l'ouvrage aurait probablement été nommé "*De malo*".⁸

Il faut noter que l'écart entre l'écriture du livre I et l'écriture des livres II et III se fait sentir à la lecture du *De libero arbitrio*. D'abord, en 388, lorsqu'Augustin rédigea le premier livre de l'ouvrage, il montrait en général un grand optimisme pour le libre arbitre humain. Il affirmait dans un de ses sermons: "Tout cela, (la vie du sage consommé et parfait) peut être réalisé dans la vie présente comme nous croyons que cela l'a été fait par les apôtres."⁹ Or, cet espoir s'atténua peu à peu. De 388 à 395, Augustin eut la chance d'approfondir sa connaissance biblique. On le constate en relevant beaucoup plus de passages de l'Écriture dans le livre III que dans les deux premiers.¹⁰ On sait aussi qu'Augustin s'était particulièrement familiarisé avec les cris d'angoisse de saint Paul dans l'épître aux Romains car il enseignait cet épître à Carthage vers 394.¹⁰

⁸ Thonnard, J-F, traduction du *De libero arbitrio*, Desclée de Brouwer, note 1, p.496. Les numéros de page mentionnés en référence au *De libero arbitrio* tout au long de cet ouvrage correspondent à cette traduction de l'édition Desclée de Brouwer.

⁹ Augustin. *De serm. dom. in monte I*, 2(9).

¹⁰ *Expositio quarundarum propositionum ex Epist. Apostoli ad Romanos; Retractationes*, I, 22. (Brown, Peter. *La vie de saint Augustin* p.177).

De plus, Augustin avait vécu toutes sortes d'expériences qui l'amenèrent à modérer son optimisme. Entre autres, il constata la force de l'habitude dans l'inclinaison des Africains d'Hippone à jurer.¹¹ Cette force de l'habitude est d'ailleurs mentionnée dans le livre III du *De libero arbitrio*.¹²

C'est probablement à cause de son grand optimisme qu'Augustin, au livre I du *De libero arbitrio*, semble prôner une liberté complète du libre arbitre. Et il est permis de penser que les quelques précisions du livre III (notamment la définition du péché et du libre arbitre) sont attribuables à une meilleure connaissance de la Bible.

Voyons maintenant, avant de passer à un résumé plus exhaustif, la structure générale du *De libero arbitrio*.

Le livre I est consacré à définir ce qu'est le mal et d'où il vient. On découvre, après l'analyse de crimes tels l'adultère et l'homicide que le mal est de laisser libre cours à nos passions qui nous attirent vers les biens changeants. Et puisque la raison est plus noble que les passions, cette raison ne peut s'y soumettre que par un acte volontaire. Or, la bonne volonté, celle avec laquelle nous désirons agir

¹¹ Augustin. *Contra Fortunatum*, 22.

¹² "Rien d'étonnant d'ailleurs si l'homme, par suite de l'ignorance, n'a pas le libre arbitre de sa volonté pour choisir le bien qu'il devrait faire, ou si, devant la résistance des habitudes charnelles, passée en quelque sorte en disposition de nature par l'effet de ce qu'il y a de brutal dans la propagation de sa vie mortelle, il voit le bien à faire et le veut sans pouvoir l'accomplir." *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423.

droitement et honnêtement est à la portée de tous: il suffit de vouloir pour l'avoir. Le mal vient donc du libre arbitre.

Au livre II, Augustin et Évodius tenteront de prouver que Dieu existe, que tous les biens viennent de lui et que le libre arbitre fait partie de ces biens. La preuve de l'existence de Dieu occupe une très grande partie du livre et laisse de côté la question du libre arbitre. Ensuite, Augustin démontre que toute chose est un bien à un certain degré. Dès lors, elles ont toutes été créées par Dieu, bien suprême. Il devient aussi clair que le libre arbitre, ce sans quoi nous ne pouvons bien agir, doit être compté au nombre de ces biens.

Le livre III est une louange à Dieu. Augustin démontre qu'il est digne de louange pour sa création, même si le mal existe. C'est au livre III que l'on aborde la terrible énigme de la conciliation entre la prescience divine et le libre arbitre. Augustin et Évodius s'entretiennent aussi sur la place du libre arbitre dans l'ordre divin. En conclusion, certains problèmes particuliers concernant la libre volonté sont examinés.

-

Résumé du *De libero arbitrio*

Livre I

Qu'est-ce que le péché?

Le dialogue s'ouvre sur l'interrogation d'Évodius qui demande si Dieu est l'auteur du mal. Le mot "mal" selon saint Augustin est employé pour désigner deux réalités: celui qu'un individu commet, et celui qu'il subit. Dieu n'est l'auteur que du mal pénal, celui par lequel il punit justement les pécheurs. Le mal moral n'a pas d'auteur unique; chaque personne est responsable de sa mauvaise action.

Avant de vraiment s'interroger sur l'origine du mal, on cherchera à savoir en quoi une action est dite mauvaise. Par exemple, nul doute que l'adultère est un acte mauvais, un péché. Mais en quoi est-il un péché? Ce n'est ni parce que la loi le défend ni parce qu'on ne voudrait pas que notre épouse nous fasse subir le même sort. Car quelqu'un qui voudrait tant commettre l'adultère qu'il accepterait que sa femme fasse de même afin de pouvoir lui-même se livrer à l'acte pécherait aussi sans contredit. On ne peut pas dire non plus qu'un acte est mauvais parce que l'on a déjà vu des gens condamnés pour ce geste, car que devrions-nous penser des apôtres? Le mal dans l'adultère se trouve dans ce qui relie l'homme à l'action et non dans le côté visible de l'acte. C'est la passion qui rend l'acte mauvais. Car un homme qui ne commettrait pas l'adultère mais qui serait prêt à le faire s'il en avait la chance n'est pas moins coupable que celui qui pose le geste.

Dans le cas d'un homicide, nous observons qu'il est parfois commis pour satisfaire les passions, mais aussi à l'occasion pour vivre sans crainte. L'esclave qui tuerait son maître violent commettrait cet acte par passion, soit celle de vivre sans crainte, mais il faut admettre que ce désir n'est pas mauvais. Au contraire, il est louable. Par contre, il faut vérifier si celui qui désire vivre sans crainte le veut pour pouvoir par la suite donner libre cours à ses passions mauvaises. Car vouloir vivre sans crainte n'est pas le propre des justes; les méchants le veulent tout autant. Mais les premiers le font en dirigeant leur amour vers les biens éternels qu'on ne peut pas perdre malgré soi; les mauvais souhaitent seulement écarter les obstacles pour mieux jouir de leur vie de péchés.

Il est aussi tout à fait possible qu'un homicide soit commis sans passion, dans le cas par exemple d'un soldat effectuant son devoir. Ceux qui sont soumis à une quelconque autorité peuvent être excusés de tels crimes, mais rien ne justifie les autres. Même si un citoyen qui tue pour défendre sa vie est sans reproche face à la loi, celle-ci le lui permettait, elle ne l'y obligeait pas. Ce n'est pas alors la loi qu'il faut blâmer, mais ceux qui s'adonnent à ces actes. Car s'ils le font, c'est dans l'intention de protéger quelque chose qui peut être perdu contre leur gré. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait aucun besoin de recourir au meurtre. Et si on refuse de donner l'absolution à un homme qu'aucune loi civile ne tient pour coupable, c'est qu'il existe une autre loi, divine celle-là à laquelle tous sont soumis.

La loi civile a pour but de sauvegarder "l'ordre" et "la paix sociale"¹³ et il se peut que pour cela certains crimes soient tolérés: car cette loi "ne punit pas le péché qui consiste à aimer ces biens [les biens que l'on peut perdre malgré soi] mais celui qui consiste à les enlever injustement aux autres."¹⁴ Cette loi est temporelle, c'est-à-dire changeante avec les époques. Tout ce qui est juste en ces lois, elles le tirent de la loi divine, immuable et éternelle. Car deux lois contraires peuvent exister à deux époques différentes sans pour autant qu'une d'elles soit injuste. En effet, dans une société d'hommes de bien, la démocratie est une bonne chose. Au contraire, dans une société où la plupart des gens sont vils, il est plus approprié de donner le pouvoir au petit nombre d'hommes bons. Cette loi éternelle est "imprimée en nos esprits"¹⁵ et est définie comme "la loi en vertu de laquelle il est juste que toute chose soit parfaitement ordonnée".¹⁶

D'où vient le péché?

Évodius admet d'abord qu'il vit et qu'il sait qu'il vit. La meilleure de ces deux choses est la science de la vie, car elle est une forme de vie supérieure. On comprend par la raison, et c'est par cette raison que l'homme s'élève au-dessus de l'animal. Ce sera lorsque la raison, ce qui est le plus noble en l'homme, domine en celui-ci qu'il sera bien ordonné puisque l'ordre consiste essentiellement en la soumission des choses inférieures aux supérieures.

¹³ *De libero arbitrio*, I, XV, 32. P. 201.

¹⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XV, 32. p. 201.

¹⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, I, VI, 15. p.163.

¹⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, I, VI, 15. p.163.

Malheureusement, la plupart des hommes sont insensés, c'est-à-dire que la raison n'est pas maîtresse en eux. Pourtant, ils possèdent une raison; sans quoi ils ne pourraient pas asservir les animaux. La raison est plus puissante que les passions et elle a le pouvoir sur elles. La vertu étant au-dessus de tout vice, une âme vertueuse est supérieure à une âme vicieuse et ne peut pas y être soumise. Une âme vertueuse ne peut pas non plus forcer une âme qui l'est moins à pécher. L'âme qui tenterait ainsi d'en souiller une autre tomberait plus bas, perdant du même coup son pouvoir sur celle-ci. Comment donc une âme en arrive-t-elle à se laisser dominer par les passions mauvaises? "... il n'y a donc rien qui rende l'esprit serviteur de la passion, sinon la volonté propre et le libre arbitre."¹⁷

Le péché vient du libre arbitre

Afin de montrer que le péché vient du libre arbitre, Augustin pousse Évodius à admettre qu'il a non seulement une volonté, mais également une bonne volonté, cette "volonté par laquelle nous désirons vivre avec droiture et honnêteté et atteindre le sommet de la sagesse."¹⁸ Et ~~cette~~ bonne volonté est un bien de beaucoup supérieur aux autres. Elle est aussi facilement accessible car rien n'est plus au pouvoir de la volonté que la volonté même. L'homme n'a qu'à embrasser cette bonne volonté en s'orientant vers les biens éternels et il possédera la prudence, la tempérance, la force et la justice. Il est

¹⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XI, 21. p.179.

¹⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XII, 25. p.185.

clair qu'un homme possédant ces vertus est un homme heureux. Il devient manifeste que la voie du bonheur est la bonne volonté. Augustin écrit: "Quiconque veut vivre selon la droiture de l'honnêteté, s'il veut mettre ce bon vouloir avant tous les biens fugitifs, acquiert une si grande chose avec tant de facilité que, pour lui, la vouloir et la posséder n'est qu'un seul et même acte."¹⁹

Mais puisqu'il ne dépend que de la volonté d'acquérir cette vie heureuse, et puisque tous le veulent, comment se fait-il qu'il y ait des malheureux? Car les justes comme les mauvais veulent être heureux. Les méchants sont malheureux non parce qu'ils ne veulent pas être heureux, mais parce qu'ils ne le veulent pas convenablement. Tandis que les bons sont les vrais amoureux des choses éternelles, les mauvais veulent être heureux en adorant les choses temporelles.

Cela dit, il importe pour l'homme de savoir user convenablement des choses. Il doit agir en maître envers elles jusqu'à se préparer à les perdre. Notons que ces choses ne sont pas mauvaises en soi; c'est l'usage que l'utilisateur en fait qui peut parfois être incorrect. Et c'est principalement cet amour des choses changeantes aux dépens des réalités immuables qui constitue le péché. Seul le libre arbitre peut en être l'origine.

¹⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIII, 29. p.193.

Livre II

Existence de Dieu

Nos deux interlocuteurs se proposent dans ce livre de prouver l'existence de Dieu, de démontrer que tous les biens viennent de lui et qu'il faut compter le libre arbitre parmi ces biens.

L'existence de Dieu sera prouvée suite à un long dialogue concernant en premier lieu des évidences simples, à savoir qu'Évodius existe, qu'il est vivant et qu'il comprend cela. La meilleure de ces trois choses est l'intelligence, puisqu'avec elle est une forme d'existence et de vie supérieure.

Aussi, on admet que l'homme possède cinq sens; le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût. Il y a certains objets que nous ne connaissons que par un sens, comme l'odeur qui ne nous est connue que par l'odorat, et d'autres objets à propos desquelles plusieurs sens peuvent nous informer. À cette dernière classe d'objets, appartiennent, entre autres les formes des corps pouvant être connues à la fois par la vue et par l'entremise du toucher.

Ce n'est pas par un de ses cinq sens que l'homme peut distinguer ce qui appartient à chacun de ces cinq sens, mais par ce qu'Évodius dénommera "sens intérieur"²⁰ et qui existe aussi chez les bêtes. La

²⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, II, III, 8. p. 225.

raison est au-dessus des sens, car elle nous permet de savoir qu'on ne peut sentir les couleurs, qu'on ne peut toucher un son, et ainsi de suite.

Le sens corporel prend connaissance de son objet propre, mais c'est le sens intérieur qui, en plus de connaître l'objet transmis par les sens, perçoit aussi les cinq sens. C'est par lui que nous savons que l'on voit ou que l'on ne voit pas. On tentera de catégoriser l'objet, les sens et le sens intérieur dans leurs classes respectives entre ce qui existe, ce qui vit, et ce qui possède l'intelligence. On tentera d'associer chaque élément du premier groupe avec un du deuxième. L'objet qui est senti par les sens est du même genre que ce qui possède l'existence seulement et le sens se situe dans la catégorie de ce qui en plus de l'existence, possède la vie. Le meilleur étant le sens car ce qui a la vie est supérieur à ce qui existe seulement.

Le sens intérieur, même si lui aussi, tout comme le sens, appartient à la catégorie de ce qui vit, est supérieur à ce dernier. Il en est ainsi car le sens intérieur est juge des sens en "approuvant leur bon fonctionnement ou en réclamant leurs services"²¹. Et il est convenu que ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé.

La raison est supérieure à tout cela de la même manière que le sens est supérieur à l'objet et que le sens intérieur est supérieur aux sens, soit parce que c'est en juge qu'il se place face à eux. Il est

²¹ Augustin. *De libero arbitrio*, II, V, 12. p.237.

alors tout naturel de placer la raison comme ce qu'il y a de plus noble en l'homme.

La preuve de Dieu, pour satisfaire les exigences d'Évodius, devra démontrer l'existence non de quelque chose de supérieur à la raison, mais d'une réalité que rien ne surpasse.

On remarque que les sens nous appartiennent à chacun en propre et que les objets des sens sont communs à tous. En ce qui concerne notre odorat et notre goût, deux personnes ne peuvent pas respirer toutes deux la même partie d'air, ni goûter la même partie d'un aliment. Par contre, la vue et l'ouïe, lorsqu'ils sont en oeuvre, n'empêchent pas la vue et l'ouïe d'autrui de se délecter d'une même image ou d'entendre entièrement une même parole. Le toucher, lui, s'apparente mieux au dernier groupe, bien que, comme Évodius le remarque, nous pouvons toucher la même partie d'un solide, mais pas simultanément. Ces objets sont considérés comme "communs" et "d'ordre publics"²² car ils n'appartiennent à personne en propre et sont offerts à tous ceux qui peuvent sentir.

Après avoir brièvement montré que nous connaissons les nombres parce qu'ils sont en nous-mêmes, et non par l'entremise de nos sens corporels, on rappelle que dans le Livre Saint, le nombre a été associé à la sagesse en cette phrase: "J'ai exploré même mon coeur pour connaître, examiner et scruter la sagesse et le nombre."²³ La sagesse

²² Augustin. *De libero arbitrio*, II, VII, 19. p.251.

²³ *Ecclésiastique*, VII, 26.

sera définie comme "la vérité où l'on voit et possède le souverain bien".²⁴ La sagesse est semblable aux nombres en ce sens qu'elle est unique pour tous. La diversité des biens que chacun poursuit émane de cette même sagesse, comme la beauté de nombreux corps terrestres nous est éclairée par un seul et même soleil. Si on dit qu'il est préférable d'être sage que sot, tous seront d'accord; et cette vérité se trouve à la portée de tous, de sorte que je ne pourrais empêcher qui que ce soit d'y goûter. Cette règle, comme beaucoup d'autres, appartient à la sagesse, immuable et universelle. Quant à savoir si la sagesse est incluse dans les nombres, ou les nombres inclus dans la sagesse, cela reste encore incertain, mais ce qui est assuré, c'est que la sagesse et les nombres sont des vérités éternelles, immuables, au dessus de nos raisons car, bien loin de les juger, c'est selon elles que nous jugeons. Nous jugeons des calculs plus ou moins justes selon la vérité des nombres qui émane en nous, de même nous jugeons des esprits; ils ne comprennent pas autant qu'ils devraient, ils ne recherchent pas ce qu'il faudrait, etc. L'existence de Dieu est donc établie, puisque, soit il n'y a rien au-dessus de la sagesse et des nombres, et cela est Dieu, soit il existe quelque chose au-dessus, dans ce dernier cas, Dieu existe aussi car on devra arriver nécessairement à quelque chose que rien ne surpasse, selon les exigences mêmes d'Évodius qui, souvenons-nous, ne reconnaîtrait l'existence de Dieu que si l'on pouvait prouver l'existence d'une substance supérieure à nos esprits et à laquelle rien n'est supérieur.

²⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, II, IX, 25. p.261.

Tous les biens viennent de Dieu

Le deuxième point à prouver est que tout bien et toute perfection vient de Dieu. On remarque que les corps ont une certaine forme. Ils sont formables, muables et perfectibles. Cependant, pour atteindre la perfection, un corps se doit de recevoir quelque chose d'une autre substance, puisqu'un corps ne saurait se donner lui-même une forme qu'il ne possède pas. Cette perfection doit venir de Dieu, être parfait et immuable. Même les plus minimes des biens viennent de lui. "Qu'y a-t-il, en effet, de plus grand parmi les créatures que la vie de l'intelligence? Et que peut-il y avoir de moindre que le corps?"²⁵ Pourtant, même le corps est un bien puisqu'à travers lui nous pouvons distinguer l'ultime sagesse des nombres qui le règlent. Et cette forme incarnée, si petite soit-elle ne peut venir que de la forme éternelle, suprême de toutes choses et immuable, soit la vérité. Partout où il y a la mesure, l'ordre et le nombre doivent être considérés comme des biens, on doit y reconnaître Dieu comme auteur. Et ces choses représentent la totalité de ce qui existe. Sur la bonté de tout bien, Augustin affirmera: " Aussi, après la suppression totale du bien, ce qui reste, ce n'est pas presque rien, mais absolument rien. Or, tout bien vient de Dieu; il n'y a donc aucune nature qui ne vienne de Dieu. Dès lors, ce mouvement d'aversion, qui, nous le reconnaissons, constitue le péché, étant un mouvement défectueux, et toute défectuosité venant d'un non-

²⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XVII, 46. p.305.

être, vois d'où il peut venir et confesse sans hésiter que ce n'est pas de Dieu."²⁶

Le libre arbitre est un bien

Il reste alors à démontrer que le libre arbitre doit être compté parmi les biens. Cela démontré, on devra alors innocenter Dieu du mal commis par les hommes. Il ne faut pas s'étonner selon saint Augustin que l'on puisse trouver dans l'âme des biens dont on puisse abuser. N'en est-il pas de même dans le corps, bien inférieur à l'âme? "Tu vois, en effet, quelle privation c'est pour le corps de n'avoir pas de mains et pourtant on abuse de ses mains en accomplissant par elles des actions cruelles ou honteuses."²⁷ Pourtant, ces membres du corps, tout comme le fait de les posséder sont considérés comme des biens. La volonté libre, sans laquelle personne ne peut vivre avec droiture doit être à plus forte raison considérée comme un bien, et ce n'est pas elle qu'il faut condamner dans l'action mauvaise, mais plutôt ceux qui en usent mal.

Évodius demandait au début du chapitre si la volonté libre n'aurait pas pu nous être donnée comme la justice, c'est-à-dire de façon à ce qu'on ne puisse en abuser. C'est cette objection qui force saint Augustin à diviser les biens en trois parties: les grands, les moyens et les petits. Les grands sont "les vertus au moyen desquelles on vit honnêtement".²⁸ Les moyens sont "les puissances de l'âme, sans

²⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XX, 54. p.321.

²⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XVII, 48. P.309.

²⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XIX, 50. p.313.

lesquelles on ne peut vivre honnêtement".²⁹ Dieu nous a donné les grands biens, mais aussi, dans son infinie bonté, les petits et les moyens. Les petits sont "les beautés corporelles de toutes sortes, sans lesquelles on peut vivre honnêtement".³⁰ On n'abuse jamais des plus grands, mais pour les moyens ou les moindres, il y a possibilité d'en mésuser.

Il ne faut pas craindre de placer le libre arbitre, qui est ce par quoi nous usons bien ou mal des choses, parmi les choses mêmes dont nous usons. De ce point de vue, la volonté libre ressemble à la raison ou à la mémoire qui, en saisissant beaucoup de choses, se saisissent elles-mêmes. L'homme usant de son libre arbitre détient le pouvoir de son salut. Il doit ainsi s'attacher aux grands biens communs et immuables. Le péché viendra lorsque l'homme s'en détournera pour embrasser les biens changeants. Et puisque, comme nous l'avons vu, cette perversion vient du néant et doit être vue comme volontaire, elle ne provient pas de Dieu.

Livre III

Prescience de Dieu

Le premier problème affronté au livre III concerne l'épineuse question de l'accord de la prescience divine et du libre arbitre. Si Dieu connaît nos actions futures, il est nécessaire que nous agissions

²⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XIX, 50. p.313.

³⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XIX, 50. p.313.

comme il l'a prévu. "Comment donc y a-t-il une libre volonté là où se rencontre une si inévitable nécessité?"³¹

Saint Augustin rejette cette contradiction par quatre arguments. Le premier consiste à appliquer la prescience de Dieu à Dieu lui-même. S'il sait tout ce qui doit arriver, il sait aussi ce que lui fera, s'ensuit-il qu'il agit par nécessité, par conséquent non librement? Pure folie impie pour nos deux croyants.

Deuxièmement, si Dieu sait qu'Évodius sera heureux dans un an, sommes-nous contraints à dire que c'est malgré lui qu'il le sera? Chose manifestement impossible pour Augustin, car selon lui, on ne peut être heureux involontairement.

Le troisième argument, et aussi le plus développé, consiste à dire que si Dieu a prévu notre volonté, celle-ci ne cesse pas d'être une volonté. Qui oserait croire qu'on ne veut pas volontairement? Si, parce que Dieu a prévu sa volonté, un homme en arrive à dire qu'il est nécessaire qu'il veuille ceci ou cela, comment voudra-t-il si cela implique la nécessité? Dieu a prévu notre volonté et elle ne serait certes pas telle si elle n'était pas volontaire. Il est désormais plus certain que j'aurais ma liberté puisque Dieu l'a prévue.

En dernier lieu, Augustin fait remarquer que cette prescience divine n'est pas la cause du péché. Que ce soit Dieu ou un homme qui

³¹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, II, 4. p.331.

possède la prescience, si elle est prescience vraie, elle devra s'accomplir. Si moi, je sais qu'un homme commettra un péché, sera-ce sans sa volonté qu'il s'exécutera? Ce n'est pas forcer une créature à agir si on prévoit ce qu'elle fera. Dieu, en sachant avec certitude ce que les hommes feront, ne les contraint aucunement à se tourner vers le mal, même si c'est sans aucun doute que se réalisera ce qui aura été prévu, ce sans quoi on n'aurait pas pu le prévoir véritablement. De même que se souvenir des événements passés ne force pas ces événements à s'être réalisés, la prescience n'est pas la cause des événements à venir.

Libre arbitre dans l'ordre de l'univers

Il peut arriver que nous trouvions des âmes laides parce qu'elles pèchent, mais il faudrait se garder de souhaiter que ces âmes ne fussent pas. Car l'âme, toute souillée de péchés qu'elle soit, ne perd pas son essence et par ce fait même demeure supérieure à tous les corps. C'est en la comparant à ce qu'elle aurait dû être qu'on la blâme. Il faudrait louer Dieu qui, par sa justice, fait rentrer dans l'ordre les âmes pécheresses. On doit de même louer Dieu pour les êtres corporels qui, considérés dans leur rang, sont aussi des biens.

Augustin soulève lui-même une objection, à savoir pourquoi Dieu n'a pas créé les âmes de façon à ce qu'elles soient attachées aux biens immuables sans jamais vouloir pécher. Il souligne que Dieu, bien qu'il en donne le pouvoir, ne force jamais personne à se tourner vers le mal. Par exemple, les anges sont des êtres libres qui ne pèchent jamais.

Ceux-ci jouissent d'un statut particulier, en guise de récompense, car Dieu avait prévu qu'ils ne pécheraient jamais.³² On distingue ici l'appréciation de la raison et celle de l'habitude. La raison juge selon un jugement droit et universel tandis que l'habitude nous incite souvent à préférer les intérêts propres. C'est pour cela qu'il arrive à certains individus de préférer la mort d'un homme à celui de leur animal domestique, spécialement si l'homme est méchant. Mais la raison nous informe que malgré sa méchanceté, l'homme ne perd pas sa qualité d'homme et il s'ensuit qu'il est supérieur à l'animal.

Aussi, malgré le désir de certains malheureux de mourir, la nature demeure bonne. Car dans le désir de la mort, le misérable souhaite seulement être délivré de sa misère tout en conservant son existence. C'est donc en voulant exister qu'il existe. Augustin dit à cet homme: "Rends donc grâces de ce que tu es volontiers, afin d'être délivré de ce que tu es malgré toi."³³ Vouloir ne plus être est un désir insensé car ce choix est entre exister et ne pas exister. "Or, ne pas être n'est pas quelque chose, mais le néant, et, par conséquent, il est absolument impossible que tu fasses un choix convenable quand il n'y a rien à choisir."³⁴

Il est vrai que Dieu aurait pu créer l'homme de façon à ce qu'il ne tombe point dans la misère. Mais souvenons-nous qu'il a tout créé

³² On sait que l'Évêque d'Hippone, dans sa lutte contre le pélagianisme allait rejeter leur idée selon laquelle l'attribution du salut ou de la damnation chez les petits enfants se faisait selon la prévision des mérites ultérieurs.

³³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, VI, 18. p.359.

³⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, VIII, 22. p.367.

dans un ordre parfait. Souhaiter qu'une chose soit faite comme une autre qui lui est supérieure, c'est travailler à détruire cet ordre divin car cela équivaut soit à vouloir ajouter à la chose supérieure (qui convient à la place qui lui a été attribuée), soit à détruire la moindre des deux. Les corps terrestres, dans leur divers degrés de bonté contribuent à la beauté de cet univers. De même, nôtre âme, qu'elle se tourne vers le péché ou non, contribue aussi à la beauté de l'univers. Par contre, n'allons pas croire que si ces âmes décidaient de ne jamais se tourner vers le péché, il manquerait quelque chose à la perfection divine. L'ordre inclut les âmes, avec leur libre arbitre leur donnant le choix entier de pécher ou non. Mais le péché n'est nullement nécessaire à l'ordre. Augustin, à propos de l'ordre:

C'est pourquoi, s'il ne convient pas qu'une telle âme [l'âme pécheresse] habite le ciel, à cause de son péché, il lui convient d'habiter la terre pour son châtement. De la sorte, quel que soit le choix de l'âme, toujours il aura sa beauté, cet univers dont l'ordre consiste dans la très grande convenance de ses parties et qui a Dieu pour auteur et administrateur.³⁵

Seule l'absence de notre âme troublerait la perfection, non son péché. Une bonne âme peut habiter un corps mortel, et celui-ci s'en trouvera embelli; par contre, une âme pécheresse serait une intruse dans les hautes sphères. L'homme, se trouvant placé au milieu des corps inférieurs et mortels "gouverne son corps , non pas totalement à son

³⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, III, IX, 27. p.377.

gré, mais comme le permettent les lois de l'univers."³⁶ Et quand même toutes les âmes existant dans les sphères supérieures (les anges) pécheraient, bien que Dieu ait prévu qu'elles ne le feraient pas, c'est sans difficulté que l'auteur de tous les biens dirigerait l'univers et distribuerait sa justice en châtements et récompenses. Il n'éprouverait aucun mal à créer d'autres créatures pour les remplacer.

Problème divers

Augustin, par ailleurs, distingue deux sources de péchés: la pensée spontanée et la suggestion d'autrui. Il s'appuie entre autres sur un passage des Psaumes: "De mes péchés cachés purifiez-moi, Seigneur; et, pour les péchés d'autrui, épargnez votre serviteur."³⁷ Dans les deux cas le péché est volontaire, mais avec des degrés de gravité différents. Suggérer le péché à autrui est pire que d'être induit dans le mal ou encore de le commettre sans aide. C'est d'ailleurs par suggestion que le diable a conquis le premier homme. Il est donc normal qu'il ait une certaine emprise sur lui. Mais étant donné que la faute de l'homme, en se laissant tenter, est moins grande que celle du diable, il peut tout de même espérer le salut.

Augustin va ensuite insister sur la bonté de toute créature. Il remarque que le mal est une corruption qui rend la chose moins bonne. En cas de corruption totale, il ne reste plus rien de la chose. Donc, tout objet de création comporte quelque bien, sinon, il n'existe pas. Toute

³⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XI, 34. p.391.

³⁷ *Psaumes*, XVIII, 13-14.

nature est bonne en tant que nature. Si elle est incorruptible, nul doute qu'elle soit bonne; si elle est corruptible, c'est qu'elle existe encore et qu'elle doit nécessairement être bonne à un certain degré puisque la corruption lui enlèverait quelque bonté.

Aussi, le vice est vu comme un mal car il s'oppose à la nature qu'il attaque. En blâmant le vice, on louange la nature: on voudrait que le mal se retire pour laisser la nature intacte. Si on blâme l'imperfection, c'est que l'on voudrait voir la nature parfaite. "Rien, en effet, ne peut convenablement te déplaire dans le vice, si ce n'est qu'il vicie ce qui te plaît dans la nature."³⁸ Et les défaillances de ces natures ne sont pas toujours blâmables. Il existe des choses pour lesquelles leur nature est de périr après un certain temps, selon leur place accordée dans l'ordre divin. Il serait insensé de vouloir que ces choses demeurent toujours. Louer la nature constitue de même une louange pour Dieu, créateur de toute nature.

On loue Dieu, selon Augustin, parce qu'on lui doit le bien que nous sommes. On doit alors se tourner vers lui et rendre sa dette par ses bonnes actions. "Si l'âme ne rend pas son dû en accomplissant ce qu'elle doit, elle le rendra en subissant ce qu'elle doit."³⁹ À l'opposé, Dieu ne doit rien à aucun être car il donne tout gratuitement et ne perdrait rien si l'homme en venait à se détourner de lui.

³⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIII, 38. p.399.

³⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XV, 44. p.409.

En s'interrogeant sur la cause première du péché, Augustin en arrive à dire qu'on la retrouve dans la volonté perverse, considérée comme "source de tous les maux".⁴⁰ Mais qu'est-ce qui précède cette volonté perverse? Soit que nous retrouvons la volonté même, ou autre chose que la volonté. Si c'est autre chose, l'homme n'est plus responsable de ses péchés et c'est injustement que Dieu punirait les âmes pécheresses. Donc, la cause première est la volonté, et rien n'est à découvrir en cherchant plus loin. "Quelle que soit cette cause de la volonté, si on ne peut lui résister, on lui cède sans péché; si on le peut, qu'on ne lui cède pas et on ne péchera pas."⁴¹

Mais, si l'aspect volontaire du péché est nécessaire, que dire de celui qui pêche par ignorance? En fait, certaines actions réalisées par ignorance sont dignes de blâme comme le souligne la Bible en plusieurs endroits, dont dans la première lettre à Timothée, I, 13: "J'ai obtenu miséricorde parce que j'ai agi avec ignorance." Augustin poursuivra: "ce n'est pas d'ignorer malgré toi que l'on te fait grief, mais de négliger de chercher ce que tu ignores; ce n'est pas non plus de ne point panser tes membres blessés, mais de mépriser celui qui veut les guérir: tes propres péchés à toi, les voilà."⁴² Un péché commis par ignorance demeure un péché car il découle du péché originel. En effet, de cette première faute résulte que nous naissons mortels et ignorants en guise de punition. Donc, l'ignorance n'est pas une excuse valable pour mal agir.

⁴⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVII, 48. p.417.

⁴¹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 50. p.419.

⁴² Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 53. p.425.

C'est ici que saint Augustin parle "des actes faits par nécessité qu'il faut désapprouver, là où l'on veut bien agir et ne le peut pas."⁴³ Ce passage sera très important plus tard dans la lutte contre les pélagiens. Augustin, ici encore s'appuie sur quelques passages de l'Écriture: "Je ne fais pas le bien, que je veux; mais le mal, que je ne veux pas, c'est lui que j'accomplis."⁴⁴ De même que : "Le vouloir est à ma portée, mais je ne trouve pas le pouvoir d'accomplir le bien."⁴⁵ Mais cette nécessité n'est pas dans la nature primitive de l'homme; c'est une punition divine. C'est pourquoi elle porte quand même la dénomination de "péché". Cette peine est juste et vient de Dieu. Ce n'est pas une petite peine pour l'homme de voir le bien sans pouvoir l'accomplir. Ce châtement, l'homme le mérita lorsqu'il aura mal agi alors qu'il était en son pouvoir de bien faire; il est donc juste qu'il perde le pouvoir de bien agir quand il le veut, et par conséquent, cette peine découle d'une action volontaire. Le péché est alors "non seulement ce qui, au sens propre, est péché, étant commis sciemment et avec libre volonté, mais aussi les suites nécessaires de son châtement."⁴⁶ De la même façon, le mot "nature" est utilisé pour désigner deux réalités créées différentes: l'état dans lequel le premier homme fut créé et l'état dans lequel il est lui-même tombé, suite à sa punition initiale.

⁴³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423. Notons que ce passage amène un fort contraste avec les discours précédents. Comment en effet blâmer quelqu'un pour des actes faits par nécessité, donc n'impliquant aucune liberté? N'est-ce pas ce qu'Augustin s'efforçait jusqu'ici de rejeter?

⁴⁴ *Lettre aux Romains*, VII, 19.

⁴⁵ *Lettre aux Romains*, VII, 18.

⁴⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 54. p.427.

Ce n'est pas une injustice que l'homme naisse dans l'ignorance, suite au péché originel car il n'était pas équitable qu'un homme engendre une âme meilleure que lui, pour respecter l'ordre universel. Ainsi, la justice de Dieu apparaît dans l'homme dès la naissance. Mais dans cet état d'ignorance, Dieu accorde à celui qui la recherche, la vérité.

En ce qui a trait à l'origine des âmes, question discrètement soulevée au livre I à laquelle Augustin n'apportera jamais de solution définitive, Augustin préfère douter prudemment plutôt que de risquer d'avancer des faussetés sur Dieu. Il prend tout de même soin de démontrer que peu importe d'où vient l'âme, rien d'autre que notre volonté n'est à accuser pour nos péchés. Aussi, trouve-t-il que des questions plus salutaires sur l'homme méritent plus fortement notre attention. "Quel inconvénient y aura-t-il donc pour moi à ignorer quand j'ai commencé à exister, si je vois que j'existe et que je ne désespère pas d'exister à l'avenir?"⁴⁷

Mais, malgré l'état d'ignorance de l'homme, la vérité et la vie heureuse ne lui sont pas éternellement défendue; il peut par ses propres forces, avec l'assistance divine, atteindre le souverain bien. Et si l'homme néglige cette recherche, Dieu manifeste sa justice par le châtement.

⁴⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XXI, 61. p.441.

Augustin rencontre une objection de taille, qui le tourmentera longtemps⁴⁸, en la mort et la souffrance des petits enfants. Augustin souligne l'importance de la foi des parents dont l'enfant profite car son défaut de foi ne peut lui être reproché. Mais qu'en est-il des souffrances de ces enfants? Il semble que ces maux soient plus destinés aux géniteurs qu'aux enfants mêmes. C'est dans l'ordre universel un bien de châtier les parents qui le méritent par la souffrance de leurs enfants. Gardons-nous de mépriser le sort de ces enfants, nous avertit saint Augustin, car qui sait s'il ne leur est pas réservé de belles récompenses.

Sur la nature du premier homme maintenant, saint Augustin examine comment il fut créé. En effet fût-il créé sage, il ne put tomber dans le péché, fût-il créé insensé, comment alors innocenter Dieu? Augustin introduit un état intermédiaire où on ne peut parler ni de sagesse ni de folie. Un homme ne mérite ces dénominations qu'au moment où il peut atteindre la sagesse; ainsi nous ne disons pas des enfants qu'ils sont insensés, encore moins qu'ils sont sages. La folie est une ignorance vicieuse, donc volontaire. On peut le voir à ce qu'on refuse de dire fou un animal sans raison, puisqu'il ne fut pas disposé à être sage. Pour devenir sage, il faut passer de l'état de folie à celui de sagesse. Si ce passage se fait avec folie, il devient absurde de l'affirmer, si le passage se fait avec sagesse, l'homme a bien agi. Par conséquent, il existe bel et bien un état intermédiaire que l'on n'appelle ni folie, ni sagesse. D'où il s'ensuit que l'homme, vacillant en cet état

⁴⁸ Augustin, lettre 166, 16.

intermédiaire, usant de sa volonté libre, passa de la sagesse à la folie.⁴⁹ Car l'homme peut pécher de deux façons; en n'obéissant pas aux lois qu'il connaît déjà, ou en ne se prêtant pas à les recevoir. Par conséquent, le sage, celui qui connaît la loi immuable, n'agit mal qu'en n'y obéissant pas.

L'entretien se termine en examinant l'origine première du mal. Nous le savons, le premier homme fut tenté par le démon. Il est permis de se demander l'origine de l'idée mauvaise du démon, lui qui vivait en ange, alors que seule la souveraine sagesse existait. Le premier péché du diable est né de l'envie qu'il avait envers la sagesse divine. D'où s'ensuivit l'orgueil qui, selon l'Écriture est le début de tout péché. Selon cette même source, la séparation de Dieu est la source de l'orgueil. On peut alors comprendre comment le démon tomba de son trône et comment il lui prit l'envie d'inspirer à l'homme ce même orgueil qui le sépara de la sagesse souveraine. Augustin termine en nous exhortant à nous en remettre à Dieu qui se propose à nous comme un modèle d'humilité et nous assiste dans notre combat quotidien à embrasser les lois éternelles.

Les traités anti-manichéens

Regardons maintenant de plus près les traités d'Augustin contre les manichéens écrits entre 391 et 395, soit l'époque où les deux derniers livres du *De libero arbitrio* auraient été écrits. Notre espoir,

⁴⁹ Je ne peux passer sous silence ici un passage du livre II où Évodius, pressé par Augustin, accorde qu'un homme qui n'est pas sage est insensé. Celui qui n'est pas sage est insensé, comme celui qui n'est pas juste est injuste. D'où il s'ensuit que le sage peut connaître la sagesse car la notion de sagesse est "imprimée dans son esprit".

en analysant ces traités, est de voir si les formules qui' y sont utilisées afin de défendre le libre arbitre ressemblent à celles qui semblent favorables à Pélage dans le *De libero arbitrio*, et aussi de voir si les théories qu'il soutiendra plus tard sur la grâce germaient dans son esprit. Si nous pouvions voir dans ces traités une attitude favorable à la grâce, il serait alors plus probable qu'Augustin connaissait la faiblesse du libre arbitre alors qu'il écrivait ses formules controversées du *De libero arbitrio*, et qu'il avait raison d'affirmer qu'il voulait vraiment signifier le libre arbitre d'avant la chute.

Dans le *Duabus animabus*, écrit en 391, notre auteur ne manque pas de ressortir des formules semblables à ce qu'on retrouve dans le *De libero arbitrio* et si favorables aux pélagiens. "... celui à qui on a fait commettre quelque chose de mal sans qu'il le sache ou sans qu'il soit en état de résister ne peut d'aucune façon être condamné sans injustice."⁵⁰ Encore: "C'est dans la volonté seule qu'il peut y avoir péché..."⁵¹ Aussi: "... le péché est donc la volonté de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend et dont on peut librement s'abstenir."⁵² (Il reverra cette définition dans ses *Retractationes*)

Par contre, quant à la facilité avec laquelle Augustin laissait entendre qu'il était possible à l'homme d'utiliser la volonté, il se compromet: "Or nul ne peut se tourner vers Dieu à moins de se détourner

⁵⁰ Augustin. *Duabus animabus*, X, 12.

⁵¹ Augustin. *Duabus animabus*, X, 12.

⁵² Augustin. *Duabus animabus*, X, 14.

de ce monde. Cela, je sens combien ce m'est à moi chose ardue et difficile; si cela vous est facile à vous, c'est l'affaire de Dieu lui-même: je voudrais le croire, mais j'hésite..."⁵³

Dans son débat public avec Fortunatus, en août 392, il y va aussi de formules des plus optimistes sur la volonté: "Or, quiconque n'a rien fait par sa propre volonté n'a rien fait de mal."⁵⁴ De même: "Car quiconque ne pèche pas volontairement ne pèche pas du tout. Cela, je pense est clair et évident pour tous."⁵⁵ Aussi: "Ces péchés, comme je l'ai dit, faute de volonté libre en nous ne seraient pas des péchés."⁵⁶ Encore: "Je dis qu'il n'y a pas de péché dès là qu'on ne pèche pas par sa propre volonté et que le mérite vient de ce que nous faisons le bien par notre propre volonté."⁵⁷ Enfin: "En effet, celui dont l'acte est le résultat nécessaire d'une contrainte ne pèche pas. Quiconque pèche, pèche en raison de son libre arbitre."⁵⁸ Mais il ne manque pas de rapporter les cas où le libre arbitre perd sa liberté: "L'âme quant à elle, comme nous le voyons est pécheresse, elle est plongée dans la souffrance, elle cherche la vérité; elle a besoin d'un libérateur."⁵⁹ Elle ne peut donc se relever seule. Plus tard: "Il y a encore une autre espèce de mal, à savoir la peine du péché."⁶⁰ Et plus fortement:

⁵³ Augustin. *Duabus animabus*, VIII, 10.

⁵⁴ Augustin. *Contra Fortunatum*, 17.

⁵⁵ Augustin. *Contra Fortunatum*, 20.

⁵⁶ Augustin. *Contra Fortunatum*, 20.

⁵⁷ Augustin. *Contra Fortunatum*, 21.

⁵⁸ Augustin. *Contra Fortunatum*, 17.

⁵⁹ Augustin. *Contra Fortunatum*, 11.

⁶⁰ Augustin. *Contra Fortunatum*, 15.

Mais lorsqu'il eut péché par sa libre volonté, nous qui sommes ses descendants, avons été soumis à la nécessité. ... en effet, maintenant, aussi longtemps que nos actes ne sont pas soumis au jeu de l'habitude, nous avons la liberté de les poser ou non. Mais, dès que nous avons usé de cette liberté pour faire quelque chose et que l'âme est saisie par la douceur pernicieuse du plaisir produit par son acte, l'âme se trouve si bien prise dans les chaînes de l'habitude qu'ensuite, elle ne peut vaincre l'obstacle qu'elle s'est créé à elle-même par le péché.⁶¹

Quelque mots sur la grâce?

Mais dès que la grâce divine nous a inspiré l'amour de Dieu et nous a soumis à sa volonté (nous à qui il a été dit: *Vous avez été appelés à la liberté*⁶², et que la grâce de Dieu m'a affranchi de la loi du péché et de la mort⁶³ car la loi du péché est que quiconque pèche doit mourir), nous sommes affranchis de cette loi car nous avons commencé à être justes.⁶⁴

Il récidive dans *Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti* (396): "Qu'ils soient durs pour vous ceux qui ignorent combien il est rare et ardu de vaincre les images charnelles par la sérénité d'une âme pieuse."⁶⁵ Et encore: "... moi qui enfin ai cherché avidement, écouté attentivement et cru témérairement toutes les inventions dans lesquelles une longue habitude vous retient et vous enchaîne."⁶⁶

⁶¹ Augustin. *Contra Fortunatum*, 22.

⁶² *Lettre aux Galates*, V, 13.

⁶³ *Lettre aux Romains*, VIII, 2.

⁶⁴ Augustin. *Contra Fortunatum*, 22.

⁶⁵ Augustin. *Contra epistulam manichei quam vocant fundamenti*, II, 2.

⁶⁶ Augustin. *Contra epistulam manichei quam vocant fundamenti*, III, 3.

Face à Secundinus (*Contra Secundinum*, avril 404), malgré quelques formulations qui seront favorables aux pélagiens, il effleure à nouveau l'idée du "péché nécessaire":

Seul est coupable le défaut volontaire par lequel l'âme rationnelle incline son appétit, en délaissant son créateur aux choses qui sont au-dessous d'elle, car c'est là ce qu'on nomme péché. Quant aux autres défauts, qui ne sont pas volontaires, ce sont soit des peines par lesquelles les péchés sont punis, selon la règle et l'ordre de la souveraine justice, soit des défauts qui résultent des degrés des choses inférieures et qui font que celles qui précèdent sont moins que celles qui suivent et qu'ainsi toute beauté se réalise à son tour et dans son espèce.⁶⁷

Même chose pour le *Contra Felicem* (année 404) où il affirme, dans un passage pouvant paraître contredire le dogme de la transmission du péché originel:

Mais s'il y a une juste et authentique pénitence et le Seigneur lui-même a déclaré: Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence⁶⁸, cette pénitence elle-même indique que s'il nous arrive de pécher, ce n'est pas le fait d'une nature étrangère, mais de notre volonté. Car si quelqu'un ayant péché, un autre se repent, ce n'est pas une prudence, mais une stupide pénitence.⁶⁹

Mais il voudra rajouter plus loin:

⁶⁷ Augustin. *Contra Secundinum*, 15.

⁶⁸ Matthieu, IX, 13.

⁶⁹ Augustin. *Contra Felicem*, II, 8.

S'il y a pénitence, il y a faute, s'il y a faute, il y a volonté. Et si, dans l'action de péché, il y a volonté, ce n'est pas la nature qui force à pécher. Mais lorsque, sentant quelque faiblesse, on ne peut accomplir ce qu'on veut (l'apôtre Paul a dit: Je vois dans mes membres une autre loi qui combat, contraire à la loi de mon esprit, et qui m'emprisonne sous la loi du péché qui est dans mes membres⁷⁰), il est évident que cela vient de la transmission du péché d'Adam et de l'habitude mauvaise. Car aujourd'hui c'est par leur libre volonté que les hommes prennent une habitude. Et une fois prise, il ne peuvent facilement la surmonter. Ce sont donc eux-mêmes qui se sont fait cela à eux-mêmes parce que contre eux une loi habite leurs membres. Mais ceux qui conçoivent la crainte de Dieu et par le libre arbitre se soumettent pour être guéris, à l'excellent médecin -il soigne aussi bien qu'il crée miséricordieusement- ils reviennent à la santé par l'humilité de leur aveu et de leur pénitence.⁷¹

Puis enfin: "Mais ce qui est fait par lui et n'est pas de sa substance peut être pollué par le libre arbitre et purifié par la miséricorde de Dieu à condition de condamner son péché et de reconnaître son créateur."⁷²

En conclusion, nous voyons qu'Augustin servait dans ces traités anti-manichéens des formules semblables à celles du *De libero arbitrio*. Nous pouvons néanmoins voir dès 391 dans le *Duabus animabus* que le libre arbitre n'est pas si facile à bien utiliser, et que s'il l'est, c'est "l'affaire de Dieu".⁷³ Même chose pour son *Contra Fortunatum* en 392 où ses passages sur l'habitude et la grâce ne laissent pas beaucoup de

⁷⁰ *Lettre aux Romains*, VII, 23.

⁷¹ Augustin. *Contra Felicem*, II, 8.

⁷² Augustin. *Contra Felicem*, II, 9.

⁷³ Augustin. *Duanibus animabus*, VIII, 10.

doute sur le fait que déjà à cette époque Augustin reconnaissait dans les grandes lignes l'importance de la grâce divine qu'il défendra plus tard. Mais ces énoncés sur la grâce, il les mêle avec des formules plus favorables au libre arbitre de sorte que l'on est en droit de se demander si saint Augustin avait confronté ces deux dogmes auxquels il croyait. Chose certaine, c'est que s'il les avait confrontés, il n'avait certainement pas l'impression des les avoir présentés adéquatement. En effet, dans ses *Retractationes*, alors qu'il révise ses traités contre la secte de Mani, il insiste particulièrement pour redorer la grâce, comme s'il l'avait négligée ou s'il l'avait évincée en quelques formules.

On peut cependant voir que les livres II et III sont conformes aux autres traités de cette époque: soit une insistance sur le libre arbitre et la mention au passage de la grâce divine et du péché nécessaire, par l'habitude et le péché originel. Néanmoins, s'il réussit à démontrer la justice d'être condamné suite à une nécessité causée par la force de l'habitude, puisqu'à l'origine de cette peine il y a le libre arbitre de l'individu, il lui restait à démontrer, d'une part en quoi le péché originel était péché pour tous, puisqu'il n'impliquait la volonté que d'un homme, et, d'autre part, avec quelle justice des innocents⁷⁴ pouvaient s'y voir liés.

⁷⁴ Ceux qui n'ont pas mal usé du libre arbitre, ce qui mène droit au problème des enfants morts-nés.

CHAPITRE II: LE PÉLAGIANISME

Le chapitre II sera consacré au pélagianisme. Nous verrons dans un premier temps qui sont les pélagiens, et en second lieu, quelles sont leurs doctrines.

Qui sont les pélagiens?

Vers les années 411, alors qu'Augustin n'avait pas encore terminé de réfuter les donatistes, des idées nouvelles sur des problèmes que l'on croyait déjà résolus apparurent à Carthage. Le grand responsable devait en être Pélage, un moine breton sur lequel on ne sait encore que très peu de choses. Il enseignait, entre autres, l'autonomie complète du libre arbitre et niait que le genre humain eût été affecté par le péché du premier homme qui ne nuisit qu'à lui-même. Ce genre de doctrine menait à des conclusions qui évinçaient la grâce de Dieu et annulaient la nécessité du baptême pour le salut humain.

Mais qui étaient les pélagiens? On connaît trois membres du groupe de Pélage plus célèbres, principalement à cause de leurs démêlés avec l'évêque d'Hippône. Il y a évidemment Pélage, mais aussi Célestius et Julien.

Disons brièvement qui était chacun de ces individus. À propos de Pélage, on ne sait que très peu de choses certaines⁷⁵. Il serait né

⁷⁵ La plupart des renseignements sur lui sont tirés du volume de Georges De Plinval: De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, Librairie Payot, 1943, 430 pages. Bien que

entre 350 et 354, et on tient pour certain qu'il était breton. Vraisemblablement, il venait d'une famille modeste, mais chrétienne. Il reçut son baptême après son enfance. L'âpreté de son éducation ne lui permit pas de connaître une jeunesse épicée comme ce fut le cas pour Augustin. Il étudia en Bretagne et partit pour Rome (peut-être entre 375 et 380???)⁷⁶ pour apprendre le droit. C'est là aussi qu'il acquerra l'éloquence oratoire. Devant les emprisonnements et les peines souvent arbitraires que le système judiciaire de l'époque imposait, il fut déçu et en même temps ému. Bien que voué à une belle carrière juridique, c'est avec une pleine conscience qu'il décida de devenir moine, ce qui ne manqua pas de déplaire à ses proches. On situe son changement de carrière vers 382. Il aurait aussi combattu vers les années 394, des idées dissidentes de Jovinien qui prônait l'égalité des récompenses pour les élus, l'efficacité du baptême ainsi que l'inutilité des sacrifices tels que le jeûne ou la chasteté. C'était aussi une hérésie que Jérôme combattit fortement. Pélage voulut restaurer les mérites de la chasteté avec une telle diligence qu'il jeta pratiquement le discrédit sur le mariage. Pélage combattit et Jovinien et Jérôme. C'est sûrement là le début d'une longue haine que ce dernier porta à l'endroit du breton et dont il ne sut jamais se débarrasser.⁷⁷

cet ouvrage ait paru en 1943, il n'en demeure pas moins une référence, sinon la référence officielle concernant Pélage.

⁷⁶ Estimation de De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 64.

⁷⁷ Faut-il en penser autrement de lire Jérôme insulter Pélage en le traitant de "chien de montagne". De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.55.

Aussi peu de choses sont connues sur Célestius.⁷⁸ On situe sa naissance aux alentours de 380. On ne sait pas où il est né. Mercator nous dit qu'il était de naissance noble et qu'il avait reçu une éducation juridique. Il aurait probablement rencontré Pélage à Rome. Ce dernier était à Carthage lors du Synode de 411 où Célestius fut rejeté. Il aurait été ordonné plus tard à Éphèse, avant l'été de 416. Il sera condamné avec Pélage en 417 par le Pape Innocent I. Il profitera d'un changement dans la haute direction de l'Église pour demander la révision de sa condamnation. C'est devant le pape Zosime qu'il procède à une telle demande. La condamnation qui pesait sur lui et Pélage sera levée, ce qui provoqua la colère dans le milieu ecclésiastique africain. Finalement, en 418, année fatidique du pélagianisme, le nouvel empereur Honorius tient Pélage et Célestius responsables de nouvelles doctrines dommageables. Ensuite, deux cents cinq évêques condamneront neuf doctrines pélagiennes, et enfin, une autre condamnation, cette fois-ci du pape Zosime, s'abattra sur les disciples de Pélage. Célestius aurait tenté de nouveau que l'on revoie sa condamnation, face au Pape Célestin cette fois, en 423 ou 424; il essuya un refus. La dernière mention à propos de Célestius date de 431, au concile d'Éphèse, lors de la condamnation des pélagiens. On ignore cependant s'il était présent. Il disparut par la suite sans laisser de trace.

⁷⁸ La plupart des renseignements sur Célestius sont tirés de: Honnay, Guido. "Caelestius, Discipulus, Pelagii", *Augustiniana*, vol.44, num. 3-4, 1994, pp. 271-302.

En ce qui a trait à Julien⁷⁹, l'endroit de sa naissance est inconnu. Son père était évêque et ami d' Augustin. Très tôt, on vit en Julien un esprit brillant au goût marqué pour la dialectique et l'argumentation. Augustin avait même à l'époque demandé à rencontrer ce jeune homme. Julien effectua effectivement un voyage à Carthage. Il se maria ensuite mais on ne sait ce qui arriva à sa femme, puisqu'elle ne fut plus mentionnée nulle part. C'est après qu'on le nomma évêque. On le considérait alors comme un docteur de l'Église. Les doctrines de Pélage parvinrent à ses oreilles et lui plurent. Après la condamnation de 418 de Pélage et Célestius, Julien, appuyé par plusieurs autres évêques, écrivit deux lettres au pape Zosime pour défendre la position de ceux qui étaient alors devenus des amis. Ces lettres lui valurent l'excommunication. Il erra alors à la recherche d'un endroit pour l'accueillir. Il referra surface à Constantinople vers les années 428, tentant de profiter des nombreux changements sociaux de l'époque pour promouvoir ses idées et revenir au sein de l'orthodoxie. Pas de chance, il fut banni de nouveau et exilé par saint Léon après la mort du pape Xyste. Il finit par gagner sa vie à enseigner à des enfants en Sicile. On ne sait pas exactement quand il mourut. On a avancé l'année de 454.⁸⁰ On rapporte même que les amis de Julien firent inscrire sur sa tombe: "Ci-gît Julien, l'évêque catholique".⁸¹

⁷⁹ La plupart des renseignements sur Julien sont tirés du dictionnaire de: Forget, J. "Julien d'Éclane", *Dictionnaire de théologie catholique*, tome huitième, deuxième partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1925, col. 1926-1928.

⁸⁰ Refoulé, F. "Julien d'Éclane", *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Tome sixièmeI, Letouzey et Ané, Paris, 1967, col. 1236-1239. col. 1236.

⁸¹ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, trad. de l'anglais par Jeanne Henri Marrou, Éditions du Seuil, Paris, 1971, 540 pages. p.455.

La doctrine pélagienne

Le mouvement pélagien propage des idées qui viendraient, dit-on, de Cicilie. Ce serait un dénommé Ruffin (à ne pas confondre avec Ruffin d'Aquilée, le grand adversaire de Jérôme) qui aurait amené ces idées à Rome. Celui-ci, dit-on, étant trop adroit ou réservé pour répandre sa doctrine dont il prévoyait les remous qu'elle allait causer, enseigna alors ses idées au jeune moine Pélage.⁸²

Il est une difficulté dans la reconstitution de la pensée des pélagiens: il s'agit de distribuer entre les individus les idées qu'on attribuait au groupe⁸³. Or, cela s'avère un travail fastidieux qui ne peut offrir qu'une probabilité pas toujours convaincante. Une des ces difficultés est la sincérité de Pélage qui est parfois mise en doute, car on sait qu'il nia tenir certains des propos qu'on lui attribuait, et qu'on lui attribue encore aujourd'hui, lors du Concile de Diospolis de 415. Mais ce désaveu de Pélage, bien qu'il pût causer des doutes, n'a pas convaincu les historiens et ceux-ci lui attribuent tout de même certains ouvrages qu'il aurait démentis.⁸⁴ Dans ce chapitre, nous ferons parfois mention de Julien, souvent de Pélage, et nous introduirons souvent leurs idées en parlant au sens général des "pélagiens". C'est qu'à travers les idées exprimées par ces individus, c'est la même

⁸² Hedde, R. et Amann, É, "Pélagianisme". *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome douzième, première partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1933, col. 675-715. col. 677-678.

⁸³ Il semble aussi que les membres aient toujours opéré assez secrètement: G De Plinval et J. De La Tullaye écrivent dans la note 17 "Les écrits de Célestius" dans L'édition Desclée de Brouwer livre 21 intitulé "La crise pélagienne": "L'anonymat, qui semble avoir été de règle dans la littérature pélagienne, a toujours constitué un obstacle à l'identification décisive des écrits de Pélage comme ceux de Célestius." On y fait aussi référence à Jérôme dans *Dialog.*, III, 16.

⁸⁴ Hedde, R. et Amann, É, "Pélagianisme". p.693.

doctrine que nous découvrons et c'est pourquoi elle est désignée par un même nom, celui de "doctrine pélagienne". Il est vrai cependant que chaque individu n'a pas mis l'emphase sur les mêmes points. Outre cette difficulté d'attribution, plusieurs ouvrages soupçonnés d'être d'origine pélagienne, ont été jadis attribués à d'autres personnes. On en a même attribué à Jérôme. Il est donc plus prudent d'éviter de pointer trop le caractère individuel de leur système. Lorsque certains noms sont mentionnés, c'est pour introduire des idées qui appartiennent à un groupe. Et si c'est le nom de Pélage qui est le plus souvent cité, c'est qu'il est considéré comme l'instigateur du mouvement.

On aurait tort de penser que la doctrine pélagienne est restreinte à ne présenter que quelques idées sur le libre arbitre, le péché originel et la grâce de Dieu. Bien que nous ayons surtout connu le groupe de Pélage sur ces points, il n'en demeure pas moins que ce dernier possédait d'autres idées doctrinales; il avait développé, par exemple, une théorie sur la Trinité divine dont il vantait à qui voulait l'entendre l'orthodoxie. Il semble que sur ce point, personne ne l'ait contredit.⁸⁵

Les propositions frappées d'anathèmes en 418 dans le but de réprimer le courant pélagien montrent bien sur quels points la dispute se joua. Bien sûr, les ouvrages des disciples de Pélage et ceux

⁸⁵ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.125.

d'Augustin en font aussi foi. Reprenons ces condamnations de 418 telles que traduites et présentées par Nicolas Merlin⁸⁶.

- 1) Quiconque dira qu'Adam a été créé homme mortel, en sorte que, soit qu'il péchât ou qu'il ne péchât pas point, il dût mourir, c'est-à-dire sortir du corps, non en punition de son péché mais par la nécessité de sa nature, qu'il soit anathème!
- 2) Quiconque dit qu'il ne faut pas baptiser les enfants nouveau-nés, ou bien qu'on les baptise pour la rémission des péchés, ils ne tirent d'Adam aucun péché originel qui doive être expié par la régénération; d'où il suit que la forme du baptême : *pour la rémission des péchés* est fausse à leur égard; qu'il soit anathème!
- 3) Si quelqu'un dit que quand le Seigneur a prononcé ces mots: *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père*(Jean XIV,2) il a voulu faire entendre que, dans le royaume des cieux, il y a un lieu mitoyen, ou quelque autre endroit où vivent heureux les enfants qui sortent de cette vie sans baptême, à défaut duquel ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux qui est la vie éternelle; qu'il soit anathème!
- 4) Quiconque dira que la grâce de Dieu qui nous justifie par Jésus Christ ne sert que pour la rémission des péchés déjà commis et non pour nous aider à ne plus en commettre à l'avenir: qu'il soit anathème!
- 5) Si quelqu'un dit que la même grâce de Dieu par Jésus Christ nous aide à ne point pécher, seulement en ce sens qu'elle nous ouvre l'intelligence des commandements, afin que nous sachions ce que nous devons chercher et ce que nous devons éviter, mais qu'elle n'a pas pour effet de nous faire aimer et pouvoir efficacement ce que nous sommes obligés d'accom-plir: qu'il soit anathème!

⁸⁶ Merlin, Nicolas. *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, Letouzey, 1931. 454 pages. p.129-130.

- 6) Quiconque dira que la grâce de la justification nous est donnée afin que nous puissions plus facilement accomplir par la grâce ce qu'il nous est ordonné de faire par le libre-arbitre : comme si, sans recevoir la grâce, nous pouvions accomplir les commandements de Dieu, quoique difficilement: qu'il soit anathème! car le Seigneur parlait des fruits des commandements lorsqu'il disait : *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* (Jean XV,5)

- 7) Ce que dit l'Apôtre Saint Jean: *Si nous disons que nous n'avons point de péchés, nous trompons nous-même et la vérité n'est point en nous*, quiconque croit devoir l'entendre comme si par humilité nous ne devons pas dire que nous n'avons point de péché et non parce qu'il en est ainsi véritablement: qu'il soit anathème!

- 8) Quiconque prétendra que les saints, en disant dans l'oraison dominicale: *Pardonnez-nous nos offenses*, ne le disent pas pour eux-mêmes parce que cette demande ne leur est plus nécessaire, mais pour les autres qui sont pécheurs dans leur entourage, et que pour cette raison chaque saint ne dit pas : *Pardonnez-moi mes offenses* mais: *Pardonnez-nous nos offenses*, en sorte que l'on entende que le juste le demande plutôt pour les autres que pour lui : qu'il soit anathème!

- 9) Quiconque prétend que ces paroles de l'oraison dominicale: *Pardonnez-nous nos offenses*, ne sont dites par les saints seulement par humilité et non avec vérité; qu'il soit anathème! car qui saurait supporter celui qui, en priant, ment, non aux hommes mais à Dieu même: qui dit des lèvres qu'il veut être pardonné, et du coeur, qu'il n'a point de dette qu'on puisse lui remettre?

Nous avons là les côtés rugueux de la doctrine pélagienne, ceux qui l'ont rangée chez les hérétiques depuis si longtemps. Ce que nous constatons lorsque l'on lit les textes qui nous sont parvenus

aujourd'hui comme pélagiens, c'est que la plupart prennent la forme de lettres d'exhortation. Cela révèle au moins une chose: c'est que la morale pélagienne en était une pratique, remplie de conseils et de prescriptions sévères qu'elle présentait comme des impératifs indispensables et inflexibles pour gagner le jugement favorable de Dieu. Ces mêmes âpres conseils suscitaient davantage la crainte de ne pouvoir être si parfait que la crainte des châtements eux-mêmes. Pourtant, Pélage ne se voyait pas si parfait, comme on peut facilement se l'imaginer en lisant saint Augustin. Ne se dit-il pas lui-même, le "plus grand des pécheurs"?⁸⁷ Il n'hésitait pas néanmoins à exiger la perfection, tout en affirmant que la possibilité était à la portée de tous.

À propos du péché originel, Pélage ne pouvait concevoir que le péché d'un homme puisse entraîner une nécessité pour les autres. Il reprendra cette parole du prophète: "La droiture du juste retombera sur sa propre tête et la malice du méchant retombera sur lui-seul."⁸⁸ Qu'une âme soit souillée par le péché d'une autre lui paraît être quelque chose d'inconcevable pour un Dieu juste.⁸⁹ En effet, dans son rejet du traducianisme, cette croyance à la création des âmes par la génération humaine, il voyait les âmes venir directement de Dieu. Il leur était donc impossible d'être entachées ou coupables de quoi que ce soit.⁹⁰ Le fait historique d'Adam est sans conteste, et oui, il a introduit la mort, mais si ses descendants font de même, c'est par une simple

⁸⁷ Dans la préface de *De vita christiana*, si cet ouvrage est bien de Pélage comme on le croit.

⁸⁸ *Ézechiel* 18, 20 cité dans Pélage. Aussi Augustin. *Opus imperfectum*, III, 49.

⁸⁹ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*. p. 407 aussi Augustin. *De natura et gratia*, XXI, 23. p.285.

⁹⁰ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.150.

imitation⁹¹ qui est devenue coutume, et non par l'effet d'une nécessité transmise par la nature de l'homme.⁹² Et Pélage n'accepte pas la réponse d'Augustin qui dira que la nécessité est le châtement du péché volontaire. "Le châtement devient la matière du péché si le pécheur en est affaibli au point de commettre des fautes plus nombreuses"⁹³, pense Pélage. Si donc notre souillure actuelle est le fruit de l'habitude- et c'est seulement cet état qui nous fait voir la vertu comme une étrangère inaccessible- si donc seules des mauvaises habitudes nous séparent de la perfection, alors, de bonnes habitudes peuvent les corriger facilement.⁹⁴ Célestius ne manquera pas non plus de souligner le non sens de l'hérédité du péché originel:

Il faut également affirmer ceci: Dieu est certainement juste- c'est en effet indéniable- or Dieu impute le péché à l'homme. Par ailleurs, j'estime nécessaire de reconnaître aussi que n'est pas péché tout acte qui ne sera pas mis au compte du péché. -Or, s'il existe quelque péché qui ne puisse pas être évité, comment assurer que Dieu est juste si l'on croit qu'il impute à quelqu'un ce péché inévitable?"⁹⁵

Julien d'Éclane a fortement débattu ce point contre le passage dans le genre humain du péché originel. Pour lui, Adam aurait été créé mortel, mais il⁹⁶ concéda qu'il aurait pu acquérir la vie éternelle en évitant de pécher.⁹⁶ Récompense dont seul lui aurait bénéficié, et non

⁹¹ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*. p. 136 aussi Augustin. *De natura et gratia* IX, 10, p. 259. Pélage y fait aussi allusion, mais non clairement, dans *De vita christiana*, 13,2.

⁹² De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. p. 150.

⁹³ Augustin. *De natura et gratia* XXII, 24. p.285.

⁹⁴ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. p.250.

⁹⁵ Augustin. *De perfectione iustitiae hominis*, VI, 15. p.147.

⁹⁶ Considérons ce point comme un progrès de la pensée pélagienne puisqu' Augustin nous renseigne dans son *Peccato originali* que pour les pélagiens, Adam devait mourir, qu'il pêche ou non. II, XI, 12.

l'humanité entière.⁹⁷ La même idée est attribuée à Célestius⁹⁸ et Pélage⁹⁹. Le péché d'Adam étant volontaire, il se situe dans la volonté et ne touche pas sa substance.¹⁰⁰ Julien refuse d'admettre que la mort est une conséquence de sa chute et ce, même s'il aurait pu l'éviter en ne péchant pas: elle est plutôt issue du fait qu'il fut modelé de la poussière du sol.¹⁰¹ En réponse à Augustin qui interprétait l'habillement d'Adam et d'Ève comme résultant du péché, il croit plutôt que l'habillement est une convention.¹⁰² Le but de Julien était de montrer que le péché de l'homme n'a pas modifié sa nature en entraînant des nécessités. La douleur de l'enfantement et la soumission de la femme à l'homme ne sont pas conséquences non plus du péché originel.¹⁰³ La théologie de Julien accorde beaucoup moins d'importance au premier homme que celle d'Augustin qui en fait un point initial à la compréhension d'une grande partie de la théologie. Pour les pélagiens, le péché d'Adam n'a pas tout changé; il ne s'est surtout pas propagé dans sa descendance. Les bébés naissent alors innocents. La mort peut nous être transmise par Adam, mais non l'état de culpabilité primitive face au crime de celui-ci.¹⁰⁴ Ceux qui soutenaient le contraire étaient accusés de discréditer le mariage, mariage auquel Pélage accordait une valeur supérieure au célibat. En effet, cette union devait être mauvaise si de

⁹⁷ Lamberigts, M., "Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone deux conceptions d'Adam", *Augustiniana*, vol 40, 1-4, p.373-410, 1990. p.375.

⁹⁸ Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, Livre II, VI, 6. P. 167.

⁹⁹ Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, Livre II, XV, 16. p. 187.

¹⁰⁰ Lamberigts, M. "Julien d'Éclane..." P. 375.

¹⁰¹ Lamberigts, M. "Julien d'Éclane..." P. 376.

¹⁰² Lamberigts, M. "Julien d'Éclane..." p.379 aussi Pélage. *Ad florum*, IV, 64-65

¹⁰³ Lamberigts, M. "Julien d'Éclane..." p. 380.

¹⁰⁴ Augustin. *Contra duas episcopa pelagianorum*, IV, IV, 6. p.561-563.

celle-ci naissaient des enfants souillés. Et ces enfants ne pouvaient pas non plus être l'oeuvre de Dieu.¹⁰⁵

On le voit, cette innocence primitive affaiblissait considérablement la nécessité du baptême. Même que s'il faut en croire Augustin, le baptême est inutile dans l'esprit des pélagiens.¹⁰⁶ Si , en effet, les enfants naissaient dans un état d'innocence face à la faute d'Adam, à quoi bon la valeur du premier sacrement "pour la rémission des péchés"? Mais pour Pélage, même s'il ne constituait pas une condition indispensable au salut, le baptême permettait tout de même de vaincre les oeuvres de la chair, de la même façon que la connaissance de l'Évangile nous renseigne sur la volonté de Dieu.¹⁰⁷ On voit qu'il évite de sous-entendre quelque effet mystérieux du baptême qui nous permettrait de vaincre le péché par la grâce. Il est tout naturel que pour lui les enfants qui meurent sans avoir pu recevoir ce sacrement entrent dans les cieux¹⁰⁸ ou dans un lieu mitoyen. Le baptême ainsi présenté, dépouillé de sa valeur rémissive et largement modéré dans son aide à vaincre le péché, devient à toute fin pratique inutile.

Et le rôle du Christ? N'était-il pas celui qu'on appelait de coutume "Le sauveur"? Cela était faux pour les pélagiens. Le Christ n'était pas un sauveur et il ne nous délivre de rien, nous qui naissons sans péché. Le nom de Jésus Christ servait à nous apprendre comment

¹⁰⁵ Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, Livre IXXXXIII, 38. p.241.

¹⁰⁶ Augustin. *Sermon 294*.

¹⁰⁷ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. p. 237-238.

¹⁰⁸ Augustin. *De natura et gratia*, VIII, 9. p.259. Aussi Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, II, XI, 12.

agir, et non à nous transmettre une grâce.¹⁰⁹ Son rôle se restreint à celui d'un modèle à imiter pour devenir parfait. Cela n'était certes pas, on s'en doute, d'allure à plaire à des prêtres et évêques plus traditionalistes.

Il ne faut alors qu'une simple réflexion pour amener Pélage sur le terrain de la possibilité de la perfection humaine. Or pour Pélage, elle n'est pas seulement possible mais obligatoire.¹¹⁰ Il est impossible que Dieu ait promulgué des préceptes à des hommes qui ne furent pas en mesure de les accomplir.¹¹¹ Pour lui et ses disciples, quiconque refusait d'obéir à un seul commandement méritait d'être condamné aux yeux de Dieu.¹¹² Tout ce qui séparait l'homme de son état originel était une "paroi d'habitudes corrompues"¹¹³ et par un effet de volonté, on pouvait revenir à l'état d'innocence. Cette possibilité inhérente à l'homme de résister au péché par ses propres forces, Pélage ne négligeait jamais de la rappeler. C'est ainsi qu'avant tout conseil qu'il prodiguait, il se faisait un devoir d'insister d'abord sur les capacités de la nature humaine¹¹⁴, de peur de prêcher dans le vide. Célestius n'a pas trahi la pensée de son précurseur au sujet de la possibilité de la perfection sur terre. Le volume des *Définitions* qu'on lui attribue ~~est~~ en fait une exaltation du libre arbitre. Il ira de

¹⁰⁹ Augustin. *De natura et gratia*, XL, 47. p.333.

¹¹⁰ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*. p. 406 et De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.228.

¹¹¹ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. p. 209 aussi Pélage. *Qualiter*, 2 et Pélage. *De natura*, 83.

¹¹² Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, p. 406 aussi Augustin. *De gestis Pelagii*, 3, 9. p.451.

¹¹³ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, p. 454 aussi Augustin. *Opus Imperfectum*, VI, 29.

¹¹⁴ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.174 Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, p. 406, aussi Pélage. *Ad Demetrium*, 2.

formules semblables à celles que l'on retrouve dans le *De libero arbitrio* comme : "Il faut également rechercher si le péché relève de la nécessité ou de la volonté. S'il relève de la nécessité, ce n'est pas un péché; s'il relève de la volonté il peut être évité."¹¹⁵ On le voit, c'est une morale sévère qui prend forme. Elle fut surtout condamnée pour son âpreté. Il n'y a pas de place pour l'erreur. Voyons ce qu'était un chrétien pour Pélage: "Chrétien est le nom pour droiture, bonté, intégrité, patience, chasteté, prudence, humilité, bienveillance, absence de blâme, piété."¹¹⁶ Il fallait être "saint comme Dieu l'est"¹¹⁷ et celui qui pêche en un seul point est coupable face à la loi entière.¹¹⁸ N'est-ce pas Julien qui a dit que tout homme qui aurait pu agir mieux qu'il ne l'a fait est damné?¹¹⁹ N'est-ce pas Pélage qui demande à une veuve de faire en sorte qu'on ne la trouve jamais occupée à autre chose que la méditation et la lecture des Écritures?¹²⁰ Se contenter de n'obéir qu'à une partie de la loi correspond pour lui à la folie de ne vouloir être sauvé qu'en partie.¹²¹

En fait, les pélagiens prônaient la liberté complète du libre arbitre et aucun péché antérieur personnel, et encore moins appartenant à un autre, ne pouvait faire tomber l'homme de sa position d'équilibre entre le bien *et* le mal. Pour eux, la différence entre les bons et les

¹¹⁵ Augustin. *De perfectione iustitiae hominis*, II, 2. p.129.

¹¹⁶ Pélage. *De vita Christiana*, 6,2. Les traductions françaises des textes Pélagiens dans ce travail sont de moi et traduit de la traduction anglaise dans: Rees, B.R. *The letters of Pelagius and his followers*, The Boydell Press, Woodbridge, 1991, 355p.

¹¹⁷ Pélage. *De vita christiana*, 9,1.

¹¹⁸ Pélage. *On virginity*, 7,2.

¹¹⁹ Hedde, R. et Amann, É. "Pélagianisme". col. 704.

¹²⁰ Pélage. *De vita christiana*, 15,3.

¹²¹ Pélage. *On divine law*, 2,2.

méchants vient de ce que les premiers choisissent le bien, et les seconds le mal.¹²² L'homme n'a alors aucune excuse pour le péché.¹²³ Si donc un homme le voulait, il pourrait être un saint.¹²⁴ Il est important de le souligner: Pélage restait profondément chrétien, et Dieu jouait un rôle dans ses idées. Aussi, la possibilité de ne pas pécher venait de l'Éternel, mais il dépend de l'homme par la suite, avec ses seuls moyens, de ne pas pécher.¹²⁵ Car "la possibilité même de ne pas pécher repose moins dans le pouvoir de notre volonté que dans la condition nécessaire de notre nature."¹²⁶ Augustin rapporte que Pélage identifiait trois éléments dans une bonne action¹²⁷: la capacité, la volonté et l'action. La capacité ne dépend pas de nous mais nous est donnée par Dieu. La volonté et l'action dépendent cependant de nous. Par de telles distinctions, accuse Augustin, la phrase "ne nous induis pas en tentation" dans la prière laissée par Jésus était absurde.¹²⁸

Les adversaires de Pélage voyaient en ce plaidoyer pour le libre arbitre une attaque à la grâce divine; et ils ne se trompaient pas de beaucoup. Il semblerait que Pélage n'aimait pas trop aborder cette question. Il comprenait le mot "grâce" comme la révélation de la loi de Dieu et le don de la liberté innée dans la conscience.¹²⁹ En fait, Pélage n'a pas lutté contre la grâce mais il en a diminué la portée.¹³⁰

¹²² Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, p.445.

¹²³ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, p.414.

¹²⁴ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.223.

¹²⁵ Augustin. *De natura et gratia*, XLVIII, 56. p.349.

¹²⁶ Augustin. *De natura et gratia*, LI, 59. p.355.

¹²⁷ Augustin. *De gratia Christi et de peccato originali*, I, III, 4. p.59.

¹²⁸ Hedde, R. et Amann, É. "Pélagianisme". col. 694.

¹²⁹ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.226 aussi Augustin. *De gratia Christi et de peccato originali*, Livre I, III, 3.

¹³⁰ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 238.

La grâce pour ce breton, servait à remettre les péchés mais était sans valeur pour nous en garder¹³¹, puisque nous pouvions le faire seuls. On pouvait à tous le plus y arriver plus facilement avec la grâce. Ce qui signifiait bien sûr que l'on pouvait y arriver aussi sans elle. "... c'est que nous soyons soumis à Dieu et qu'en faisant sa volonté nous méritons la grâce divine et résistons plus facilement à l'esprit mauvais avec l'aide du Saint Esprit."¹³² Voilà un passage susceptible de choquer doublement Augustin et les autres: en diminuant l'effet de la grâce, et en faisant précéder d'un mérite son attribution. Le baptême des enfants, encore ici, devient dénué de sens pour eux qui naissent sans faute. Nous devons à la grâce ce que nous sommes mais le choix que nous faisons entre le bien et le mal ainsi que l'actualisation des vertus, celui-là dépend de nous.¹³³ Il croyait cependant à la gratuité de cette grâce peut-être dans un sens plus large; il n'accepte pas le choix "aléatoire" de Dieu dans la distribution de ce cadeau divin ni la prédestination. Tous sont égaux devant Dieu. Il rejette l'idée que la grâce opère le libre arbitre comme l'enseignait Augustin en citant Philippiens, II, 13: "C'est Dieu en effet, qui opère en nous le vouloir et l'agir selon son propre plaisir"¹³⁴; c'est plutôt le vouloir qui opère la grâce, et ce, toujours pour Pélage, en raison de la prévision des mérites ultérieurs, tout comme Dieu avait vu les qualités des enfants de Rebecca avant leur

¹³¹ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 238 aussi Augustin. *De natura et gratia*, XXVI, 29. p.297.

¹³² Pélage. *Ad Demetrium*, aussi cité par Augustin dans *De gratia Christi et de peccato originali*, livre I, XL, 44. p.135.

¹³³ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.237.

¹³⁴ Notons que cette traduction de la parole de l'Apôtre se trouve dans l'édition Desclée de Brouwer. Par contre, dans la traduction moderne (1993) de la Bible par l'Alliance biblique universelle, la traduction est la suivante: "...car Dieu agit continuellement parmi vous, pour vous rendre capables de vouloir et d'accomplir ce qui est conforme à son propre plan." Je n'en dis pas plus sur la nuance entre ces deux sens. différents.

naissance.¹³⁵ Cette prévision, il va sans dire, laisse intacte notre liberté.

L'idée de liberté est le point central de la théologie pélagienne. Et c'est aussi sur ce point qu'elle sera attaquée. Ce qu'on reprochera à l'idée de Pélage et de ses amis, c'est que la liberté comme ils l'entendent, consiste en la possibilité équilibrée de l'homme de pécher ou non; plus l'homme est libre, plus les tensions contraires en l'homme sont égales. Dans la liberté complète, on aura des forces parfaitement équilibrées. Pour Augustin par contre, la vraie liberté morale est la délivrance de toute contrainte extérieure afin que l'homme puisse librement suivre le chemin où sa nature l'incline. Et puisque l'homme fut créé bon par Dieu, avant qu'Adam croque dans la pomme, il est enclin à bien faire. Lorsque le châtement du péché originel sera achevé, l'homme recouvrera sa liberté. Mais pour l'instant, la contrainte se trouve dans l'homme.¹³⁶ C'est sur ce conflit que saint Paul discourt lorsqu'il dit que l'esprit convoite contre la chair ou qu'il ne fait pas le bien qu'il veut mais le mal qu'il ne veut pas.

Nous l'avons mentionné, la réforme pélagienne ne se restreignait pas aux points sur lesquels elle a été condamnée. Par exemple, un point majeur de la doctrine pélagienne, un peu moins par contre dans la dispute avec Augustin, fut celui de la richesse matérielle. Même qu'Hilaire y voyait un des point les plus importants de leur système.¹³⁷

¹³⁵ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 153 aussi dans *Lettre aux Romains*, IX, 9.

¹³⁶ Hedde, R. et Amann, É. "Pélagianisme". col. 683.

¹³⁷ *Lettre de Hilaire à Saint Augustin*, lettre 156.

Pour Pélage, les riches étaient automatiquement damnés. Non pas que la richesse fût mauvaise en soi, mais le désir qui nous pousse à l'acquérir est issu d'une volonté mauvaise.¹³⁸ Toute cette inégalité des richesses provient de ce qui a été laissé à l'arbitraire des hommes et est contraire à la volonté de Dieu, devant qui tous sont égaux.

Une autre vertu qui allait de pair avec la pauvreté était la chasteté. Pélage ne s'élevait pas contre le mariage (au contraire, Julien voulut le louer pour rejeter avec plus de force encore le péché originel), mais puisque Paul avait déclaré la suprématie du célibat sur l'état matrimonial, et puisque de deux choses, il nous faut prendre la meilleure, dans la lignée de son idéal de perfection, la chasteté s'imposait.¹³⁹ C'est ainsi qu'il conseille le détachement de la famille, car le mariage détourne l'attention des époux, comme le disait saint Paul dans sa lettre aux Corinthiens¹⁴⁰ qu'il lui plaisait de citer. Il importait peu si cette idée devait entraîner l'extinction de la race humaine. Qui oserait s'y objecter si c'était là la volonté de Dieu?¹⁴¹

Pélage et ses amis étaient passés maîtres dans l'art d'utiliser un mot en le vidant de son sens. "Baptême", "péché originel" et "grâce", par exemple, ~~f~~aisaient partie de leur langage, mais s'éloignaient du sens habituel. Il est fort probable qu'ils aient voulu sauver l'appellation pour souscrire aux dogmes de l'Église. Lorsqu'on leur demandait si le péché originel avait nui au genre humain, ils

¹³⁸ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 189.

¹³⁹ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 160.

¹⁴⁰ *Première lettre aux Corinthiens*, VII, 34.

¹⁴¹ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p. 192.

répondaient que oui, en essayant toutefois d'éviter de dévoiler que pour eux, c'était en vertu du mauvais exemple laissé par Adam, et non à cause de l'état de culpabilité qu'entraîne la transmission de son péché.¹⁴²

Ils procédaient de la même façon pour la grâce: nous aidait-elle à vaincre nos péchés? Pour le pélagien, oui, par la révélation de la loi et par la possession du libre arbitre, mais elle n'est pas nécessaire pour bien vivre. Le sens du baptême n'y échappait pas: ils l'admettaient pour la rémission des péchés et ce, à tout âge, mais ils n'acceptaient aucun péché chez le jeune enfant.¹⁴³

Il est vrai, la doctrine pélagienne a gagné beaucoup d'adeptes et de sympathie parmi les gens cultivés. Cependant, elle se comprend mieux en considérant le contexte social et historique dans lequel elle s'inscrit. C'est que depuis environ les années 380, une grande masse d'étrangers s'étaient convertis au christianisme. La peur de la fin du monde, les nombreuses souffrances avec comme arrière-plan la menace des invasions barbares ont accéléré le processus. Or, il fallait éduquer et diriger ces nouveaux membres, et on glissa naturellement mais peut-être inconsciemment, dans une morale moins sévère, plus "accueillante", pouvant faciliter les conversions de différents peuples qui avaient leurs coutumes et leurs rites. Or, cette "mollesse", c'est la façon dont certains l'ont perçu, a pu choquer et il est facile d'imaginer qu'on ait pu sentir que certaines exigences étaient évincées. On avait alors de la difficulté à considérer cet assouplissement conforme avec le message

¹⁴² De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. p.151, note 1 et 2.

¹⁴³ Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, I, XXXII, 35. p.123.

divin. La morale pélagienne se posait en contestataire de tout relâchement et qu'elle ait plu à plusieurs est compréhensible. Elle était dure, exigeante et n'admettait à peu près pas l'erreur. Elle visait, comme il est écrit dans les saintes Écritures, une "Église sans ride et sans tache". Mais elle avait le grand avantage de garantir les récompenses éternelles. Qui refuserait le paradis à ceux qui en plus de toujours obéir aux commandements divins, ont toujours choisi celui qui était le plus élevé? Ils plaçaient aussi comme base de leur morale les deux vertus rassurantes d'égalité et de responsabilité. Pourtant, le message de Pélage n'a pas pénétré le peuple¹⁴⁴. Il fallait être éduqué pour le comprendre et probablement fort pour le suivre.

¹⁴⁴ De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, p.172.

CHAPITRE III: AUGUSTIN CONTRE PÉLAGE ET LE DESSEIN DU *DE LIBERO ARBITRIO*

Nous verrons dans ce chapitre ce qu'Augustin précisément reprochait à Pélage. Nous verrons ensuite s'il a raison de le blâmer de le citer ainsi. Enfin, nous reviendrons au *De libero arbitrio* afin de voir, à la lumière de nos discussions, s'il remplit bien son dessein de réfuter les manichéens.

Augustin versus Pélage

Dans ses *Retractationes*, Augustin mentionne les passages de son *De libero arbitrio* qui ont été utilisés par les pélagiens en leur faveur. Il convient ici de laisser parler l'évêque d'Hippone:

Que donc les nouveaux hérétiques pélagiens, qui affirment le libre arbitre de la volonté de manière à ne plus laisser de place pour la grâce de Dieu, puisqu'ils assurent que la grâce nous est donnée suivant nos mérites, ne se glorifient pas de m'avoir pour avocat, sous prétexte que, dans ces livres, j'ai dit bien des choses en faveur du libre arbitre, comme l'exigeait le thème de notre discussion. J'ai dit en effet au premier livre, que "les crimes étaient punis par la justice de Dieu" et j'ai ajouté: "Ils ne seraient pas punis justement s'ils n'avaient été commis volontairement".¹⁴⁵ De même, après avoir montré que la bonne volonté est un si grand bien, qu'on a raison de la préférer à tous les biens du corps et à ceux de dehors, j'ai dit: "Tu vois donc maintenant, à ce que je crois, qu'il dépend de notre volonté de jouir ou d'être privés d'un bien si grand et si véritable: qu'y a-

¹⁴⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, I,I,1 (les notes ici sont mentionnées dans l'édition des ouvrages augustiniens de Desclée de Brouwer).

t-il en effet qui soit autant dans la volonté que la volonté même?"¹⁴⁶ Et ailleurs: "Quelle raison y a-t-il de croire qu'il faut douter, même si jusqu'à présent nous n'avons jamais possédé la sagesse, que par la volonté une vie digne de louanges et de bonheur, par la volonté une vie honteuse et misérable nous sont méritées et promises?"¹⁴⁷ Et de même ailleurs: "Il suit de là, dis-je, que quiconque veut vivre d'une manière droite et honnête, s'il veut le vouloir par le sacrifice des biens fugitifs, réalise une si grande conquête avec une si grande facilité que, par le seul fait de vouloir, il possède déjà ce qu'il a voulu".¹⁴⁸ De même, j'ai dit ailleurs: "En effet, la loi éternelle, à la considération de laquelle il est temps maintenant de revenir, a établi d'une manière ferme et immuable que le mérite est dans la volonté, que la récompense et le châtement sont dans la béatitude et dans le malheur".¹⁴⁹ Et ailleurs: "Chacun, dis-je, choisit ce qu'il a à faire et à embrasser, et il est certain que ce choix appartient à la volonté".¹⁵⁰ Et au deuxième livre, j'ai dit: "L'homme lui-même, en tant qu'il est homme, est quelque chose de bon, puisqu'il peut vivre bien, quand il le veut".¹⁵¹ Et ailleurs, j'ai écrit: "Il ne peut rien être fait de bien, sinon par le libre arbitre de la volonté".¹⁵² Et au troisième livre: "Qu'y a-t-il besoin de rechercher d'où proviennent ces mouvements qui détournent la volonté du bien immuable vers un bien changeant? N'avouons-nous pas qu'ils viennent de l'âme, qu'il sont volontaires et par conséquent coupables? Toute discipline utile à ce sujet ne sert-elle pas à condamner et à empêcher ces mouvements, à détourner notre volonté de la déchéance des biens temporels pour la ramener à la jouissance du bien éternel?"¹⁵³ Et ailleurs: "C'est excellemment, dis-je, que la vérité proclame à

¹⁴⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XII, 26.

¹⁴⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIII, 28.

¹⁴⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIII, 29.

¹⁴⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIV, 30.

¹⁵⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XVI, 34.

¹⁵¹ Augustin. *De libero arbitrio*, II, I, 2.

¹⁵² Augustin. *De libero arbitrio*, II, XVIII, 47.

¹⁵³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, I, 2.

ton sujet: Car tu ne pourrais pas sentir qu'il y a autre chose en votre pouvoir, sinon de faire lorsque nous le voulons. Aussi rien n'est tellement en notre pouvoir que la volonté même. Elle est là en effet, sans aucun délai, aussitôt que nous le voulons".¹⁵⁴

De même, en un autre endroit: "Si on te loue pour avoir vu ce que tu dois faire, alors que tu ne le vois qu'en celui qui est la vérité immuable, combien plus doit être loué celui qui a commandé le vouloir, qui a donné le pouvoir, qui n'a pas permis le non-vouloir sans le punir?"¹⁵⁵ A quoi j'ai ajouté: "Si chacun doit ce qu'il a reçu et si l'homme est fait de telle manière qu'il pèche nécessairement, il doit pécher. Lorsqu'il pèche, il fait donc ce qu'il doit. Que si c'est un crime de parler ainsi, la nature ne force personne à pécher".¹⁵⁶ Et encore "Quelle pourrait être enfin, avant la volonté, la cause de la volonté? Ou bien c'est la volonté elle-même et l'on ne s'éloigne pas de la racine de la volonté; ou bien ce n'est pas la volonté et il n'y a pas de péché. Ou bien donc la volonté est la cause première du péché et il n'y a rien à qui l'on puisse imputer le péché, sinon au pécheur. Par suite il n'y a rien à qui l'on puisse justement l'imputer sinon à la volonté".¹⁵⁷ Et un peu plus loin: "Qui, dis-je, pèche en des actes qu'on ne peut nullement éviter? Or on pèche. Donc le péché peut être évité".¹⁵⁸ Dans un de ses livres, Pélage a utilisé ce mien témoignage; et lorsque j'ai répondu à ce livre j'ai voulu que mon travail soit intitulé *De la nature et de la grâce*.¹⁵⁹

Voici comment Augustin rappelle lui-même les siennes formules du *De libero arbitrio* qui à première vue favorisent le pélagianisme. Remarquons que ces formulations, loin de les nier ou de les corriger, il les réitère. C'est donc dire que ces formules sont acceptées par Pélage

¹⁵⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, III, 7.

¹⁵⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVI, 46.

¹⁵⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVI, 46.

¹⁵⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVII, 49.

¹⁵⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 50.

¹⁵⁹ Augustin. *Retractationes*, IX, 3. p.313-315-317.

et par Augustin. Pourtant, l'un en arrive à évincer la grâce de Dieu (telle que saint Augustin voulait qu'elle soit et non telle que les pélagiens la définissaient) autant que l'autre en arrive à la glorifier davantage. Comment est-ce possible?

Un point sur lequel Augustin ne manque pas d'insister, c'est que son livre sur le libre arbitre fut écrit contre les manichéens, comme s'il déplorait le fait que l'on retourne contre lui les armes avec lesquelles il avait remporté une victoire au nom de tous les catholiques, Pélage et les autres compris. Or, les partisans de ce dernier ne s'en préoccupaient guère et savaient bien qu'il ne pouvait y avoir deux vérités: une bonne contre les manichéens, et l'autre contre les pélagiens. Sans nier que ce n'était pas de la grâce qu'il était question dans le dialogue avec Évodius, les pélagiens n'accepteraient pas de passer sous silence des expressions qui semblaient lui être contraires.

Pélage a-t-il raison de citer le *De libero arbitrio*?

Nous l'avons vu, Pélage tentait par tous les moyens de prouver ses différentes doctrines. Aussi ne se refusa-t-il pas de puiser dans la littérature chrétienne et de relever à son avantage quelques passages où des auteurs ayant grande autorité semblaient abonder dans le même sens que lui. Saint Augustin nous informe dans son *De natura et gratia* que Lactance, Hilaire, Jérôme et Jean, l'évêque de Constantinople sont du

nombre¹⁶⁰. Augustin ne fut donc pas le seul auteur que Pélage cherchait à interpréter pour le compter parmi ses sympathisants.

Pélage avait-il le droit de citer tous ces gens? Certes, à première vue, s'il les cite correctement. Mais dans le cas particulier d'Augustin et de son *De libero arbitrio*, était-ce à bon droit que le moine breton l'a utilisé en sa faveur?

Sans aucun doute, Pélage avait le droit de citer Augustin, comme il avait le droit de citer les autres figures importantes de l'époque. À cela, le principal intéressé, l'évêque d'Hippone lui-même acquiesce. Il reconnaît les lignes retranscrites par Pélage comme étant les siennes écartant ainsi la possibilité de paroles attribuées faussement. Mais cela n'est pas suffisant pour être en droit de citer quelqu'un. Deux pré-requis sont nécessaires: c'est de rapporter les paroles exactes de l'auteur, et de les rapporter en respectant leur contexte. Le premier point étant, de l'avis même d'Augustin, réglé, il reste maintenant à examiner le second.

Ce que principalement saint Augustin reproche à Pélage, ce n'est pas simplement de rapporter ses paroles; mais de le faire voir comme favorable à son groupe et du même coup, pratiquement ennemi de la grâce divine. "Dans toutes ces miennes formules et dans celles du même genre, la grâce de Dieu n'est pas rappelée parce qu'il ne s'agissait pas d'elle à ce moment. Les pélagiens pensent donc, ou peuvent penser, que nous

¹⁶⁰ Augustin. *De natura et gratia*, LXII, 74-LXV, 78, p. 389-397.

avons partagé leur avis. Mais c'est en vain qu'ils le pensent."¹⁶¹ Voilà comment Augustin s'exprime lui-même sur le sujet. Il reconnaît ses paroles mais ne reconnaît pas la force que l'instigateur des pélagiens veut leur prêter.

Voyons alors comment Augustin organise sa défense. Ce qu'il fait, c'est qu'il explique ses formules par le livre même d'où elles furent tirées. Dans ses *Retractationes*, il relève premièrement les passages du *De libero arbitrio* favorables à la grâce de Dieu, afin d'assurer qu'il ne partage pas l'avis de Pélage. Il rappelle que par la libre volonté, il entend celle avec laquelle l'homme a été créé. Voici ce qu'il en disait au troisième livre du *De libero arbitrio*:

Mais prendre ainsi le faux pour le vrai, jusqu'à errer malgré soi, et, par suite de la résistance et de la douloureuse torture de ses liens charnels, ne pouvoir s'abstenir des oeuvres de la passion, ce n'est pas la nature primitive de l'homme, mais son châtement depuis qu'il est condamné. Et lorsque nous parlons de la libre volonté de bien agir, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait.¹⁶²

Donc, si on comprend bien, le libre arbitre, si ardemment défendu par Augustin face aux manichéens, est celui qui fut créé par Dieu avant la chute d'Adam. Or la nécessité -car c'est bien d'une nécessité qu'il s'agit- qui plane sur l'homme en cette vie vient du châtement que l'on s'est mérité par l'usage même du libre arbitre. "Telle est, en effet, la punition très juste du péché que l'on perde ce dont on n'a pas voulu

¹⁶¹ Augustin. *Retractationes*, IX, 4. page 319.

¹⁶² Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423-425.

faire bon usage quand on l'aurait pu sans difficulté, si on l'avait voulu: à savoir que celui qui sait et n'agit pas bien soit privé de savoir ce qui est bien et que celui qui n'a pas voulu bien agir quand il le pouvait en perde le pouvoir quand il le veut."¹⁶³ Et l'homme est coupable face à ces nécessités engendrées par le châtement car le péché, pour saint Augustin, est "non seulement ce qui, au sens propre, est péché, étant commis sciemment et avec libre volonté, mais aussi les suites nécessaires de son châtement".¹⁶⁴ Voilà donc comment Augustin explique ses formules. Soulignons encore qu'il ne se rétracte pas; il réitère ses affirmations sur le libre arbitre, mais il met en relief leur portée réduite en les limitant à ce que le libre arbitre était avant la condamnation primitive. Le lecteur attentif ne trouvera ici rien de nouveau; cela est expliqué dans le *De libero arbitrio* et Augustin ne manque pas de se citer pour montrer la mauvaise foi de Pélagie à dénaturer ainsi ses propos.

C'est donc principalement cela qui déplut au fils de sainte Monique; c'est que les pélagiens, empressés de trouver à tout prix des appuis chez les gens de haute estime, ont négligé de voir le tout et se sont bornés à ne retranscrire que des expressions qui sans explications, semblent leur être grandement favorables. En langage plus moderne, on dirait qu'Augustin fut cité hors contexte.

À nous de juger maintenant: Augustin a-t-il raison d'organiser ainsi sa défense? Et surtout, cela le justifie-t-il à se détacher ainsi

¹⁶³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423.

¹⁶⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 54. p.427.

des pélagiens? C'est, pensons-nous, à bon droit que saint Augustin puise dans ce même *De libero arbitrio* pour expliquer ses dires. S'il pouvait tirer quelques éléments pour s'expliquer dans le même ouvrage d'où furent tirées les formules controversées, il se devait de le faire pour ainsi montrer que sa pensée n'a pas changé, mais aussi pour jeter un certain discrédit sur celui qui s'est permis de citer des phrases en les arrachant de leur contexte. C'est ce qu'Augustin fit. Cela donne certes plus de poids que s'il ne devait compter que sur des explications de beaucoup postérieures pour éclairer ses propos. Le moins que l'on puisse dire c'est qu'il est difficile d'ignorer ou de ne pas comprendre ces paroles: "Et lorsque nous parlons de la libre volonté de bien agir, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait."¹⁶⁵

Mais cette "mise à jour" d'Augustin dans le livre III du *De libero arbitrio*, celle où il explique qu'en parlant du libre arbitre il entend celui avec lequel le premier homme fut créé, est-elle suffisante pour expliquer toutes les citations que Pélage reprend, et du même coup donner tort à ce dernier de les utiliser en sa faveur? Notons que ce qu'Augustin dit, c'est: "Et lorsque nous parlons de la libre volonté de bien agir, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait."¹⁶⁶ Il ne faudrait pas comprendre cette affirmation en ce sens: "Chaque fois que nous utilisons l'expression "libre volonté", nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait.", mais plutôt: "À toutes les fois où nous faisons allusion à la libre volonté, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait.". Il est important de le voir ainsi, car,

¹⁶⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.425.

¹⁶⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52, p.425.

dans plusieurs formules d'Augustin favorables au pélagianisme, on réfère à la libre volonté, sans nécessairement la mentionner explicitement. Reprenons alors une à une les citations tirées du *De libero arbitrio* et reprises par Pélage et voyons si elles se comprennent bien suivant les clarifications d'Augustin.¹⁶⁷

1. "Les crimes sont punis par la justice de Dieu" et "Ils ne seraient pas punis justement s'ils n'avaient été commis volontairement".¹⁶⁸
Que signifie ici "volontairement" sinon ce qui est commis par la libre volonté? Les crimes justement punis par Dieu sont volontaires, c'est-à-dire commis par la volonté libre d'avant la chute première. Cela donne, notons le, une tournure un peu étrange, puisque cela pourrait vouloir dire que Dieu ne punit pas les péchés commis après la chute (puisque nous les commettons sous l'effet d'une nécessité), ou qu'il ne les punit pas justement. Nous savons cependant que Dieu punit aussi nos mauvaises actions de cette vie. Et il faudrait que cette punition soit juste. Or, ces péchés sont punis justement car ils découlent du péché originel, et par conséquent du libre arbitre d'avant la chute. C'est ce qu'Augustin explique en ce passage: "...ainsi, nous appelons "péché" non seulement ce qui, au sens propre, est péché, étant commis sciemment et avec libre volonté, mais aussi les suites nécessaires de son châtement."¹⁶⁹

¹⁶⁷ Les citations ici reprises figurent dans Augustin. *Retractationes*, IX, 3. p.313-315-317.

¹⁶⁸ Augustin. *De libero arbitrio*, I, I,1 (les notes ici sont mentionnées dans l'édition des ouvrages Augustiniens de Desclée de Brouwer).

¹⁶⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 54, p.427.

2. "Tu vois donc maintenant, à ce que je crois, qu'il dépend de notre volonté de jouir ou d'être privés d'un bien si grand et si véritable: qu'y a-t-il en effet qui soit autant dans la volonté que la volonté même?"¹⁷⁰ Le temps de verbe de cette phrase peut vraiment porter à penser qu'on parle de maintenant, de nos décisions quotidiennes. Un temps de verbe au passé aurait été davantage adéquat pour parler de la condition primitive de l'homme. Aussi, le pronom possessif "notre" semble vouloir nous impliquer tous dans cette affirmation. Pourtant, la libre volonté d'avant la chute, si c'est bien d'elle qu'il s'agit, n'implique qu'Adam et Ève.
3. "Quelle raison y a-t-il de croire qu'il faut douter, même si jusqu'à présent nous n'avons jamais possédé la sagesse, que par la volonté une vie digne de louanges et de bonheur, par la volonté une vie honteuse et misérable nous sont méritées et promises?"¹⁷¹ Nous voyons bien que cette vie qui est méritée fait suite à l'utilisation de la volonté libre d'avant la chute. Mais notons qu'Augustin mentionne "par la volonté" et non "par notre volonté". Il est plus facile alors de penser qu'il parle de la volonté primitive. Par contre, il dit que la vie de bonheur ou de malheur nous est méritée: comment parlerait-on de mérite si la volonté impliquée était celle d'un autre? Car Augustin ne parle pas ici du mérite d'Adam, mais du nôtre. "Nous sont mérités" est l'expression qu'il utilise, et non "lui est mérité". Si alors c'est nous qui

¹⁷⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XII, 26.

¹⁷¹ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIII, 28.

méritons cette vie heureuse ou malheureuse par la libre volonté, on doit alors parler de notre volonté à nous, et non de la volonté primitive.

4. "Il suit de là, dis-je, que quiconque veut vivre d'une manière droite et honnête, s'il veut le vouloir par le sacrifice des biens fugitifs, réalise une si grande conquête avec une si grande facilité que, par le seul fait de vouloir, il possède déjà ce qu'il a voulu".¹⁷² Cet énoncé concerne la facilité à utiliser la volonté, facilité en cette vie défendue par Pélage et contestée par Augustin. On pourrait croire que l'adjectif "facile" s'attache à la volonté primitive. Notons cependant qu'Augustin mentionne comme sujet de la phrase "quiconque". Pourtant, nous savons bien que si la volonté libre en question est celle existant avant la chute, comme Augustin voudrait qu'on le croit, cette facilité ne fut pas donnée à quiconque, mais seulement à Adam et Ève. On se demande alors pourquoi le "quiconque" est utilisé.

5. "En effet, la loi éternelle, à la considération de laquelle il est temps maintenant de revenir, a établi d'une manière ferme et immuable que le mérite est dans la volonté, que la récompense et le châtement sont dans la béatitude et dans le malheur".¹⁷³ On comprend bien le sens de cet énoncé lorsque l'on pense à la volonté d'avant la chute. Quoi qu'il en soit, Augustin n'a jamais

¹⁷² Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIII, 29.

¹⁷³ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XIV, 30.

nié, même en cette vie, le mérite de la volonté, malgré quelques citations controversées.

6. "Chacun, dis-je, choisit ce qu'il a à faire et à embrasser, et il est certain que ce choix appartient à la volonté".¹⁷⁴ Même remarque qu'en (4) mais avec le mot "chacun", c'est à dire que le sujet laisse entendre que cette phrase s'applique à tous.

7. "L'homme lui-même, en tant qu'il est homme, est quelque chose de bon, puisqu'il peut vivre bien, quand il le veut".¹⁷⁵ Lire l'homme d'avant la chute puisque la liberté de volonté impliquée est celle d'avant le premier péché. "Homme" veut ici dire "le genre humain", tel que créé par Dieu.

8. "Il ne peut rien être fait de bien, sinon par le libre arbitre de la volonté".¹⁷⁶ Cette affirmation semble faire dominer le libre arbitre sur la grâce et est contraire à plusieurs formules jugées inadéquates de saint Augustin comme: " En effet, ce que Dieu promet, nous le faisons pas par la volonté libre ou par nature, mais c'est lui qui le fait par la grâce."¹⁷⁷ Cependant on comprend mieux cette affirmation par une formule qui suggère le concours du libre arbitre et de la grâce telle que: "Car il a voulu que notre acte de volition soit de lui et de nous: de lui en appelant, et de

¹⁷⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XVI, 34.

¹⁷⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, II, I, 2.

¹⁷⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, II, XVIII, 47.

¹⁷⁷ Augustin. *De gratia christi et peccato originali*, XXX, 31. p. 115.

nous en suivant."¹⁷⁸ Mais quoiqu'il en soit, le libre arbitre de la volonté mentionné ici en citation (8) est celui d'avant la chute et ne pose pas de problème à être interprété ainsi.

9. "Qu'y a-t-il besoin de rechercher d'où proviennent ces mouvements qui détournent la volonté du bien immuable vers un bien changeant? N'avouons-nous pas qu'ils viennent de l'âme, qu'il sont volontaires et par conséquence coupables? Toute discipline utile à ce sujet ne sert-elle pas à condamner et à empêcher ces mouvements, à détourner notre volonté de la déchéance des biens temporels pour la ramener à la jouissance du bien éternel?"¹⁷⁹ Comprendre volonté d'avant la chute. Encore ici, Augustin parle de "notre volonté". Et à quoi servirait toute discipline utile à une volonté primitive, si facile à utiliser? Le premier homme avait la science pour Augustin, car avec le premier péché est venu l'ignorance. Augustin interprétait le fait qu'Adam nomme lui-même les animaux dans la genèse comme un fait qu'avant la chute, l'homme avait la science. Ces disciplines, disions-nous, ne peuvent pas aider la volonté primitive, mais s'applique par contre à notre volonté déchue.

10. "C'est excellemment, dis-je, que la vérité proclame à ton sujet: Car tu ne pourrais pas sentir qu'il y a autre chose en votre pouvoir, sinon de faire lorsque nous le voulons. Aussi rien n'est tellement en notre pouvoir que la volonté même. Elle est là en

¹⁷⁸ Augustin. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, Question II n. 10. p.467.

¹⁷⁹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, I, 2.

effet, sans aucun délai, aussitôt que nous le voulons".¹⁸⁰ Peut-on penser que cette volonté, si intimement nôtre, est celle d'avant la chute? Encore une fois, cela n'est pas évident. Augustin parle encore de cette volonté qui est en "notre pouvoir". Il est alors difficile d'imaginer qu'il s'agit de la volonté primitive.

11. "Si on te loue pour avoir vu ce que tu dois faire, alors que tu ne le vois qu'en celui qui est la vérité immuable, combien plus doit être loué celui qui a commandé le vouloir, qui a donné le pouvoir, qui n'a pas permis le non-vouloir sans le punir?"¹⁸¹ Cette phrase est une louange à Dieu et semble davantage favorable à la grâce divine. Peut-être Pélage cherchait-il à mettre en valeur ici que Dieu a "donné le pouvoir" de bien agir, mais ce pouvoir, pour saint Augustin, est celui possédé par Adam, avant la chute.

12. "Si chacun doit ce qu'il a reçu et si l'homme est fait de telle manière qu'il pèche nécessairement, il doit pécher. Lorsqu'il pèche, il fait donc ce qu'il doit. Que si c'est un crime de parler ainsi, la nature ne force personne à pécher".¹⁸² Nul doute ici que le mot "nature" signifie l'essence de l'homme avant son premier péché et ~~non~~ ce qu'il est devenu suite à son châtement. Sur les deux sens du mot "nature" dans le *De libero arbitrio*: "De même, du mot "nature"; nous l'entendons autrement quand nous parlons au sens propre de la nature spécifique dans laquelle l'homme a été

¹⁸⁰ Augustin. *De libero arbitrio*, III, III, 7.

¹⁸¹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVI, 46.

¹⁸² Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVI, 46

créé d'abord, à l'état d'innocence; autrement, quand il s'agit de cette nature dans laquelle, en punition de l'homme après sa condamnation, nous naissons mortels, ignorants et esclaves de la chair...".¹⁸³

13. "Quelle pourrait être enfin, avant la volonté, la cause de la volonté? Ou bien c'est la volonté elle-même et l'on ne s'éloigne pas de la racine de la volonté; ou bien ce n'est pas la volonté et il n'y a pas de péché. Ou bien donc la volonté est la cause première du péché et il n'y a rien à qui l'on puisse imputer le péché, sinon au pécheur. Par suite il n'y a rien à qui l'on puisse justement l'imputer sinon à la volonté".¹⁸⁴ On comprend que la volonté ici impliquée est celle d'avant le premier péché. Le péché prend dans la citation son sens large, ce qui se présente comme "les suites nécessaires de son châtement".¹⁸⁵
14. "Qui, dis-je, pèche en des actes qu'on ne peut nullement éviter? Or on pèche. Donc le péché peut être évité".¹⁸⁶ Le péché peut être évité. Mais par la libre volonté et avant la chute. Cet énoncé vaut pour l'homme dans sa nature première. On pèche car le péché aurait pu être évité par le premier homme qui a péché. Cependant, nous savons que c'est bien nous qui serons punis pour nos péchés et ce, même si nous ne pouvons nous en garder, résultat du péché originel, qui aurait pu lui être évité, non par nous, mais

¹⁸³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 54. p. 427.

¹⁸⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVII, 49.

¹⁸⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 54. p. 427.

¹⁸⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 50.

seulement par le premier homme. Oui, le péché peut être évité, mais il n'est pas nécessairement en notre pouvoir à nous de le faire.

Nous voyons par l'analyse de toutes ces formules qu'il est possible à la limite d'entendre ces affirmations sur le libre arbitre comme portant sur celui d'avant la chute. Cependant, cela demande une gymnastique intellectuelle certaine et donne souvent des sens peu banals et peu pertinents lorsque l'on replace ces formules dans le texte. On doit à tout le moins comprendre que Pélage ait pu ne pas trouver plausible, si tel est le cas, l'explication tardive du livre III sur les affirmations favorables au libre arbitre. Il ne fait aucun doute pour moi, en lisant le *De libero arbitrio*, qu'Augustin pense au libre arbitre actuel, et non à celui d'avant le premier péché, en y allant des formules reprises par Pélage. Posons-nous cette question: lorsqu'Évodius reçoit ces énoncés, et lorsqu'il formule questions et réponses, croyons-nous qu'il pense au libre arbitre d'avant la chute seulement? C'est très peu probable selon moi. Et c'est pour cela que nous parlons d'ajustement ou de précision. Il devait savoir qu'aucun lecteur ne pouvait découvrir à la lecture du livre I et II du *De libero arbitrio* que ce libre arbitre si exalté était celui d'avant la chute première. Fort est à parier qu'Augustin n'aurait pas eu le besoin de procéder à un tel ajustement s'il eût été évident tout au long du texte que ce libre arbitre, si ardemment discuté, était celui à l'état premier.

Mais même si les quatorze formules controversées d'Augustin ne se conforment pas à l'explication du livre III du *De libero arbitrio*, cela

ne justifie nullement Pélage à le citer. Car ce que Pélage fait, c'est qu'il montre Augustin comme lui étant favorable sur le sujet du libre arbitre. Et malgré que certaines formules semblent compromettre Augustin comme réellement dans le camp des pélagiens, il nous indique clairement ce qu'il en est au livre III dans un passage sans équivoque:

Mais prendre ainsi le faux pour le vrai, jusqu'à errer malgré soi, et, par suite de la résistance et de la douloureuse torture de ses liens charnels, ne pouvoir s'abstenir des oeuvres de la passion, ce n'est pas la nature primitive de l'homme, mais son châtement depuis qu'il est condamné. Et lorsque nous parlons de la libre volonté de bien agir, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait.¹⁸⁷

Que cette explication ne suffise pas à changer le sens des formules utilisées par Pélage, cela importe peu: Pélage aurait pu attaquer Augustin sur ce point et mettre en évidence le fait que l'explication du livre III du *De libero arbitrio* n'est pas valable pour changer le sens des fameuses formules ou qu'Augustin n'est pas cohérent avec lui-même à l'intérieur même de son livre sur le libre arbitre. Mais il ne peut pas dire qu'Augustin lui était favorable, car ce dernier s'est assuré de nous montrer qu'il ne l'était pas.

Tout cela nous renvoie à une question d'interprétation de textes, précisément ceux qui se présentent sous la forme de dialogue. S'il faut toujours être prudent lorsque l'on dégage la pensée d'un auteur, il faut l'être doublement lorsqu'elle se présente dans une forme dialectique. Il

¹⁸⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423-425.

est fort possible qu'un énoncé soit présenté comme vrai à un moment du dialogue, mais que la suite nous montre que l'auteur soutient le contraire ou que le sens de l'énoncé n'est pas celui que l'on aurait pu croire. Certains énoncés ne sont en fait que l'instrument d'une stratégie dialectique et lorsque l'ensemble du traité est attentivement analysé, nous pouvons plus facilement leur accorder la place qui leur revient dans la pensée de l'auteur. Il est possible que nous soyons face à une telle situation dans le *De libero arbitrio*. D'ailleurs, Augustin n'était pas étranger à ce genre de pratique. En effet, le *De Magistro* présente quelque chose de semblable. On laisse croire depuis le début de l'entretien que rien ne peut être enseigné sans signe. Nous en sommes doublement convaincus lorsque saint Augustin nous rapporte à un moment: "Il est donc établi que rien ne peut être enseigné sans signe..."¹⁸⁸ Mais par la suite, il se corrige en affirmant: "... il est donc faux, contrairement à ce que nous pensions tout à l'heure qu'absolument rien ne peut être montré sans signe."¹⁸⁹ Il est facile d'imaginer qu'une lecture légère du texte aurait pu nous donner une mauvaise opinion de ce que pense vraiment l'auteur, alors que la suite du texte indique clairement ce qui en est.

Dans le cas des formules qui nous intéressent, celles du *De libero arbitrio* reprises par Pélage, il est vrai qu'elles rendent un sens souvent bizarre lorsque nous tentons de les comprendre en appliquant l'explication d'Augustin du livre III. Mais n'est-ce pas

¹⁸⁸ Augustin. *De magistro*, X, 31. p. 70. La traduction que j'utilise pour le *De Magistro* et celle de la Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, par Goulven Madec, Paris, 1993.

¹⁸⁹ Augustin. *De magistro*, X, 32. p. 72.

caractéristique de la maïeutique? Des pensées un peu imprécises qui finissent par prendre leur forme véritable au prix de laisser le soin au lecteur de modifier les formules précédentes qui s'éloignent de l'explication finale? Doit-on pour cela rejeter les théories dernières de l'auteur, sous prétexte qu'elles ne s'accordent pas avec le début de la discussion, ou doit-on justement regarder les formules premières à la lumière des conclusions finales? À mon avis, je crois que les dernières formules doivent être considérées comme vraiment conformes à ce que pense l'auteur. Quoiqu'il en soit, on peut toutefois dire que l'exemple du *De Magistro* nous renseigne sur la façon dont procédait Augustin.

Il semble que Pélage n'a pas souscrit à notre deuxième principe autorisant un auteur à en citer un autre. Pélage a omis de présenter les formules en leur contexte et c'est faussement qu'il affirme que le célèbre évêque d'Hippone partage ses vues. Mais est-ce vraiment une omission de la part du Breton? Ses capacités intellectuelles furent assez vantées pour que l'on puisse le croire en mesure de comprendre le sens de libre arbitre dans le *De libero arbitrio*, et ce, en lisant ce même volume. L'a-t-il lu au complet? On n'en a aucune indication, à ma connaissance. Sinon, il aurait peut-être dû, s'il voulait citer de semblables formules d'un Augustin qui semblait si favorable à la grâce dans des affirmations comme "*Da quod jubes; jube quod vis*"¹⁹⁰ et connues par Pélage. Si oui, il aurait dû connaître la vraie pensée de son auteur à propos de ces formules. Ces fameuses formules, favorables au libre

¹⁹⁰ Cette formule, tirée des Confessions, aurait dit-on éveillé la colère de Pélage alors qu'un membre de l'Église la cita devant lui. Huftier, Maurice, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*. Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1966. p. 229, il cite le *De dono perseverantiae*, XX, 55 (P.L. 45, 1026).

arbitre et réitérées par Augustin, ne valent pas pour cette vie, mais seulement pour la condition de l'homme avant la chute. C'est principalement là où Pélage s'est trompé, soit en attribuant à ces formules une portée qu'elles n'avaient pas et qu'il lui était facile de trouver. Cependant, comme nous l'avons mentionné, il est possible que Pélage ait pensé que l'explication du livre III ne suffisait pas à changer le sens des formules qu'il a reprises. Mais le mieux qu'il pouvait faire était de soulever l'incohérence (si vraiment cela peut être de l'incohérence) d'Augustin avec lui-même à l'intérieur du *De libero arbitrio*. Il avait tort de dire qu'Augustin partageait ses vues sur le point du libre arbitre.

Il devient alors difficile d'appuyer Peter Brown, alors qu'il écrit qu'à l'époque du *De libero arbitrio*, "Augustin était, sur papier du moins, plus pélagien que Pélage."¹⁹¹ Goulven Madec ne partage pas cet avis non plus.¹⁹² Si Pélage a utilisé les propos du *De libero arbitrio*, on est tenté de l'attribuer à une dispute idéologique violente, où pratiquement tous les coups étaient permis, s'ils obtiennent leurs effets. On ne peut pas connaître avec exactitude quels étaient les vraies intentions de Pélage en citant Augustin. Par contre, avec les documents qui sont parvenus jusqu'à nous, il est difficile de se faire un portrait très flatteur des pélagiens. On n'a pas entretenu à travers les siècles une image très honnête de Pélage. Ses mensonges devant l'autorité ecclésiastique pour éviter l'excommunication sont reconnus de

¹⁹¹ Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 540 pages. p. 174.

¹⁹² Madec, Goulven. "Saint Augustin-Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu", dans *Liberté Chrétienne et libre arbitre*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, p.31-46, 1994. p.41.

tous. Quoi qu'il en soit, nous connaissons principalement Pélage que par les écrits des autres et nous ignorons encore beaucoup trop de choses pour vraiment connaître ses vraies intentions.

La théorie augustinienne présente cependant des points litigieux. Comment est-ce juste que l'on soit puni pour le péché d'un autre? On comprend maintenant mieux combien grandes et importantes pouvaient être les questions de la justice de l'hérédité du premier péché et celle de l'origine des âmes pour Augustin. En prouvant le premier point, on peut dire qu'il est juste que nous soyons soumis à des nécessités blâmables issues de la faute du premier homme. La question de l'origine des âmes, elle, pouvait peut-être montrer que nous avons choisi de venir ainsi sur cette terre, donc que notre peine ici-bas est juste. Sans réponse satisfaisante à ces interrogations, il semble bien que nous ne pouvons que dire que nous sommes punis pour des actes qu'on ne peut éviter; mais qui auraient pu l'être par le premier homme. Nous serions en quelque sorte punis pour des crimes issus d'une autre volonté que la nôtre.

En fait, Augustin, dans son *De libero arbitrio*, avait même anticipé une ~~des~~ questions de Pélage, Célestius et Julien, celle de la conciliation de la justice et de l'hérédité du péché originel. Augustin, voyant lui-même le problème qui a eu pour effet d'entraîner les pélagiens à exalter le libre arbitre, aborde cette question. Pélage n'acceptait pas que le péché d'Adam entraînant le châtement sur toute sa descendance: comment considérer juste qu'un homme soit responsable et puni pour le péché d'un autre? En d'autres termes, comment concilier le

fait que nous soyons touchés par le péché originel avec l'idée d'un Dieu en qui aucune injustice ne peut exister?

Voyons ce qu'Augustin réplique à ceux qui crient à l'injustice:

Car ils se plaindraient peut-être à bon droit si aucun homme ne restait vainqueur de l'erreur et de la passion. Mais, comme il y a présent partout un Dieu qui, de tant de manières, se sert des créatures pour rappeler à lui, le maître, son serviteur détourné de lui, pour l'instruire, s'il croit, le consoler, s'il espère, l'encourager, s'il aime, l'aider, s'il fait effort et l'exaucer, s'il prie, ce n'est pas d'ignorer malgré toi que l'on te fait grief, mais de négliger de chercher ce que tu ignores; ce n'est pas non plus de ne point panser tes membres blessés, mais de mépriser celui qui veut les guérir; tes propres péchés à toi, les voilà.¹⁹³

Puis, un peu plus tard, en parlant du premier homme: "Car il n'était pas équitable qu'il engendrât des enfants meilleurs que lui-même."¹⁹⁴ On voit dans le premier passage qu'Augustin refuse de dire en quoi l'hérédité du péché originel peut être juste: il exhorte seulement les dénigreur de la justice divine à se taire et à vaincre le péché qu'on leur impute malgré eux, puisqu'il est en leur pouvoir de le faire, avec l'aide de Dieu. Le deuxième extrait tente mieux de répondre au problème, bien que probablement peu convaincant face à un manichéen et encore moins pour un pélagien puisqu'il n'est pas appuyé par la raison. Qu'il ne soit pas équitable qu'un homme engendre des enfants meilleurs que lui, cela n'est pas un principe évident en soi. En fait, nous savons

¹⁹³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 53. p.425.

¹⁹⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XX, 55. p.429.

que le corps vient de l'union charnelle, et en ce sens, on peut comprendre qu'Augustin dise qu'il ne serait pas raisonnable qu'un être en engendre un autre de nature supérieure. Mais l'âme elle, d'où vient-elle? Elle est créée par Dieu, aucun doute là dessus car il l'affirme à plusieurs endroits.¹⁹⁵ Il n'est pas étonnant de voir Augustin aborder la question de l'origine des âmes immédiatement après celle de la justice du passage du péché originel dans la génération humaine.

Il assure que peu importe d'où proviennent les âmes, la justice et l'intégrité divine sont sauvées. Dans le *De libero arbitrio*, il discute de ce problème qu'il n'a jamais réussi à résoudre. Il pose quatre possibilités à l'origine des âmes: soit qu'elles proviennent d'une seule, soit qu'elles sont créées à chaque naissance, soit qu'habitants dans quelque autre lieu elles sont envoyées ici bas, soit qu'elles y descendent de leur plein gré.¹⁹⁶ Sa défense ressemble à celle qu'il a servie plus haut: il est déraisonnable que la génération humaine engendre des hommes supérieurs à la nature des géniteurs et quel que soit le degré de misère dans laquelle l'âme est plongée, Dieu lui accordera assistance si elle veut sortir de ses turpitudes. "... on ne peut trouver mauvais, mais, au contraire, il apparaît très convenable et très conforme à l'ordre, que le démerite du degré précédent appartienne par nature au suivant et que le mérite du degré suivant appartienne par nature au précédent."¹⁹⁷ (en évoquant la possibilité par laquelle les

¹⁹⁵ Augustin. *De libero arbitrio* III, XX, 56. p.431. Aussi Augustin. *Contra Felicem manichaeum*, II, 21. p.753, où il insiste que l'âme est de Dieu, mais non de la substance de Dieu.

¹⁹⁶ Ces possibilités sont mentionnées dans le Augustin. *De libero arbitrio*, III, XXI, 59 et élaborées dans le même volume, III, XX, 56 à 58. p.429 à 437.

¹⁹⁷ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XX, 56. p.429.

âmes seraient créées individuellement à la naissance de chaque homme).

Aussi:

Car le Créateur a donné la puissance de bien agir dans les devoirs difficiles, et aussi le chemin de la foi dans l'aveuglement de l'oubli, mais avant tout ce jugement droit par lequel toute âme concède qu'il faut soit chercher ce qu'il n'y a aucune utilité à ignorer, soit faire des efforts persévérants dans les travaux de ses devoirs pour vaincre la difficulté de bien agir, soit implorer le secours du Créateur pour avoir son aide dans l'effort.¹⁹⁸

Mais peu importe la conclusion de cette question sur le péché originel, cela ne justifie en aucune façon Pélage à citer Augustin en sa faveur sur la question du libre arbitre. On aurait pu comprendre qu'il proclame que l'explication d'Augustin du livre III est fausse ou ne tient pas; mais à la lumière de ce que nous avons vu, il apparaît injustifié que Pélage affirme qu'Augustin, dans son *De libero arbitrio*, soutienne des principes sur le libre arbitre que lui-même propageait une vingtaine d'années plus tard.

L'explication donnée par saint Augustin ouvre également sur un autre champ de bataille. Augustin, encore dans ses *Retractationes*, nous entretient sur les causes de la composition du *De libero arbitrio*: "Après avoir soigneusement pesé les arguments, nous tombâmes d'accord que le mal n'avait pas d'autre cause que le libre arbitre de la volonté."¹⁹⁹ Et un peu plus loin: "Cette discussion avait été entreprise à cause de ceux qui refusent de voir l'origine du mal dans le libre

¹⁹⁸ Augustin. *De libero arbitrio* III, XX, 57. p.433.

¹⁹⁹ Augustin. *Retractationes*, IX, 1, p.311.

arbitre de la volonté et qui prétendent, s'il en est ainsi, inculper Dieu comme le créateur de toute nature."²⁰⁰ Il ne cache pas ailleurs dans le même ouvrage qu'il parle bel et bien des manichéens ici. Il veut donc, face aux manichéens, prouver l'existence du libre arbitre, mais le réduit à l'état primitif de l'homme. Comment donc tient encore la défense contre les manichéens si le libre arbitre si facile à mouvoir est ainsi réduit à n'exister qu'à l'état d'origine de l'homme? Est-ce bien une défense valable contre les manichéens qui rejettent l'enseignement de l'Ancien Testament et le péché originel?²⁰¹ Comment maintenant concilier ce libre arbitre avec la grâce de Dieu qu'Augustin défend au point d'écrire sur elle dans ses *Retractationes* qu'elle "a prédestiné ses élus de manière à préparer les volontés même de ceux qui usent déjà du libre arbitre"?²⁰²

Le *De libero arbitrio* contre le manichéisme

Les manichéens opposaient une réalité du mal à Dieu. Il y avait donc deux forces en présence et la terre devenait le champ de bataille. Lorsqu'un individu commettait le mal, ce n'était pas lui réellement qui le commettait, mais la substance du mal en lui. Augustin s'efforçait de réfuter ces adeptes, "prêts à accuser quoi que ce soit de leurs péchés plutôt que de s'en accuser eux-mêmes".²⁰³ Il y allait donc d'un plaidoyer serré en faveur du libre arbitre. Or, ce qu'il vient nous dire à la fin du *De libero arbitrio* et ce sur quoi il insiste dans ses

²⁰⁰ Augustin. *Retractationes*, IX, 2. p.313.

²⁰¹ Augustin mentionne dans ses *Retractationes* (IX, 6, p.327) que les manichéens rejetaient l'ancien testament et le péché originel. Les passages des apôtres dans le Nouveau Testament à propos du premier péché ne sont, pour les disciples de Mani, que l'oeuvre de faussaires.

²⁰² Augustin. *Retractationes*, IX, 2. p.313.

²⁰³ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XIX, 53. p.425.

Retractationes, c'est qu'il parlait du libre arbitre tel qu'on le retrouvait à l'origine de la création. Augustin l'a si souvent répété: tous ont péché dans le péché du premier homme, et tous de même subissent le châtement mérité, de sorte que le libre arbitre qu'il défend dans le *De libero arbitrio*, celui qui est totalement libre et si facile à modifier, n'existe pas en ce monde. Mais ce dont parlaient les manichéens était la réalité de ce monde, et non un état potentiel ou initial: ils cherchaient à expliquer le mal d'ici sur terre. Peut-être Augustin a-t-il raison de placer le libre arbitre comme origine du mal, mais c'est le libre arbitre d'un seul alors qui a lancé toute cette misère terrestre. Il devient donc plus ou moins vrai que "chaque méchant est l'auteur de sa mauvaise action".²⁰⁴ Il y a par conséquent une certaine nécessité dans nos actions de cette vie, qu'elle soit indirectement du libre arbitre par l'entremise d'un châtement ou pas, et c'est ce que les manichéens soutenaient. Augustin, en posant le principe du péché originel, admet une nécessité, conclusion à laquelle arrivent aussi les manichéens. Les pélagiens comprirent cela et ils n'hésitèrent pas à tenter de faire passer Augustin comme appuyant la thèse de Mani. On est conduit au questionnement: le *De libero arbitrio* remplit-il bien son dessein de réfuter les manichéens?

Voyons d'abord comment saint Augustin prévoyait réfuter les manichéens dans le *De libero arbitrio*: "Car moi aussi, comme toi, je crois... Mais maintenant, de cette vérité confiée à notre foi, nous nous efforçons d'en avoir aussi la science par l'intelligence et de les

²⁰⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, I, I,1. p.137-139.

retenir avec une parfaite certitude."²⁰⁵ Aussi: "Mais tu ne dois pas oublier ce que présentement nous nous proposons: nous devons comprendre ce que nous croyons."²⁰⁶ Dans ses *Retractationes*, il ajoute à propos du dialogue menant à la rédaction du livre: "Et nous avons discuté de telle façon que des considérations et des arguments de raison ramenassent, si possible, à notre intelligence ce que nous croyions déjà à ce sujet par soumission à l'autorité divine, dans la mesure où, avec l'aide de Dieu, nous pouvions le faire dans nos entretiens."²⁰⁷

C'est cela qu'Augustin veut faire: montrer par la raison la vérité catholique aux manichéens.²⁰⁸ Car il sait que ceux-ci n'accepteront pas l'autorité de l'Écriture sauf dans une certaine mesure pour le Nouveau Testament, car, savons-nous, ils rejettent l'Ancien.²⁰⁹ Encore confiant en ses capacités intellectuelles à l'époque des premiers jets du *De libero arbitrio*, c'est sans dédain qu'il accepte cette voie. Il vénère la parole du prophète: "Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas."²¹⁰ Remarquons que cette voie rationnelle n'est pas marginale pour Augustin en ce qui concerne les débats avec les manichéens. Il vainquit Fortunatus de cette façon dans un débat public de 392. Il n'employa pas un procédé différent face à Félix (398) et plus tard contre Secundinus (399).²¹¹ Seulement contre Adimante s'intéresse-t-il aux Écritures Saintes: mais Augustin avait pour but de répondre au manichéen qui

²⁰⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, I, III, 6. p.145.

²⁰⁶ Augustin. *De libero arbitrio*, I, IV, 10. p.151.

²⁰⁷ Augustin. *Retractationes*, IX, 1. p. 311.

²⁰⁸ Augustin. *Retractationes*, IX, 6. p.327.

²⁰⁹ Augustin. *Retractationes*, IX, 6. p.327.

²¹⁰ *Isaïe*, VII, 9 (selon les Septantes).

²¹¹ Ces deux dernières dates sont de: Pope, Hugh. *Augustine of Hippo*, Newman Press Westminster, Maryland, 1949. p. 385.

voulait montrer des incohérences entre l'Ancien et le Nouveau Testament, probablement afin de discréditer le premier et du même coup réfuter les catholiques. Mais règle générale, Augustin s'efforce de combattre les disciples de Mani par les voies de la raison, à l'image de son débat contre Félix alors que celui-ci finit par se convertir. C'est dans cette optique que s'inscrit le dessein du *De libero arbitrio*.

Voilà donc ce que devait être le *De libero arbitrio*: une preuve rationnelle. Que se devait-il de prouver?

Cette discussion avait été entreprise à cause de ceux qui refusent de voir l'origine du mal dans le libre arbitre de la volonté et qui prétendent, s'il en est ainsi, inculper Dieu comme le créateur de toutes les natures. Ils veulent donc, selon l'erreur de leur impiété -il s'agit en effet des manichéens- introduire une nature mauvaise, immuable et co-éternelle à Dieu.²¹²

Augustin se devait de prouver que l'individu qui fait le mal est lui même responsable de cette action, et non quelque substance mauvaise. En prouvant l'existence du libre arbitre, car c'est ce qui est entrepris dans le *De libero arbitrio*, il croit du même coup prouver qu'il est à l'origine du mal. Si l'on comprend bien alors, le *De libero arbitrio* se doit de prouver le libre arbitre comme origine du mal (car là est l'origine de la discussion²¹³) et d'y parvenir par les voies rationnelles.

²¹² Augustin. *Retractationes*, IX, 2. p.313.

²¹³ Augustin. *Retractationes*, IX, 1. p.311.

Augustin arrive bien à respecter cette conduite pendant une grande partie de son livre, mais force est d'admettre qu'il déroge à son dessein au livre III, XVIII, 51: "Il y a aussi des actes faits par nécessité qu'il faut désapprouver, là où l'homme veut bien agir et ne le peut pas." Quel contraste avec ce qui est écrit, pas plus haut que le paragraphe précédent: "Qui serait coupable en effet, en une matière où il ne peut nullement se garder? Or, il y a péché, donc on peut s'en garder."²¹⁴ Ce serait une insulte au génie du grand penseur que fut Augustin de penser qu'il n'ait pas vu cette contradiction apparente. C'est pourquoi il s'empresse d'ajouter à notre première citation: "Mais tout cela appartient aux hommes en tant qu'ils viennent après la primitive condamnation à mort; car s'il n'y a point là une punition de l'homme mais une suite de sa nature, il n'y a là aucun péché."²¹⁵ Et sur la justice de cette peine infligée à l'homme: "Or, toute peine, si elle est juste, est la peine du péché et s'appelle châtement..."²¹⁶

Mais notons bien que pour introduire cette idée de péché nécessaire, il abandonne l'explication rationnelle et se réfugie derrière l'autorité de l'apôtre Paul:

Il y a aussi des actes faits par nécessité qu'il faut désapprouver, là où l'homme veut bien agir et ne le peut pas. Car d'où viendraient ces paroles: "Je ne fais pas le bien que je veux; mais le mal, que je ne veux pas, c'est lui que j'accomplis", et celles-ci: "Le vouloir est à ma portée, mais je ne trouve pas le pouvoir d'accomplir le bien" (Romains, 19,18) et celles-ci: "La

²¹⁴ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 50. p.421. Ce passage fut aussi utilisé par Pélage.

²¹⁵ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 51. p.421.

²¹⁶ Augustin. *De libero arbitrio* III, XVIII, 51. p.423.

chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair; car ils sont opposés l'un à l'autre, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez" (Galates, V, 17) ?²¹⁷

Aussi nous pointe-t-il en quel sens il entend le libre arbitre à propos duquel il y est allé de formules favorables aux pélagiens: "Et lorsque nous parlons de la libre volonté de bien agir, nous parlons de celle avec laquelle l'homme a été fait."²¹⁸ Il nous éclaire davantage sur le sens de ses affirmations un peu plus loin:

... ainsi nous appelons "péché" non seulement ce qui, au sens propre, est péché, étant commis sciemment et avec libre volonté, mais aussi les suites nécessaires de son châtement. De même, du mot "nature"; nous l'entendons autrement quand nous parlons au sens propre de la nature spécifique dans laquelle l'homme a été créé d'abord, à l'état d'innocence; autrement, quand il s'agit de cette nature dans laquelle, en punition de l'homme après sa condamnation, nous naissons mortels, ignorants et esclaves de la chair, de la manière que dit l'Apôtre: "Nous avons été nous aussi comme les autres, fils de colère selon la nature" (Ephésiens, II, 3).²¹⁹

Voilà bien trois mots qui sont définis, ou redéfinis: *libre arbitre*, *péché* et *nature*. Le premier (*libre arbitre*) réfère au moment antérieur à la condamnation, le deuxième (*péché*) s'identifie aux actions blâmables d'un individu et aux conséquences blâmables et nécessaires de celles-ci, et enfin le dernier (*nature*), abrite deux sens: avant la

²¹⁷ Augustin. *De libero arbitrio* III, XVIII, 51. p.421.

²¹⁸ Augustin. *De libero arbitrio* III, XVIII, 52. p.425.

²¹⁹ Augustin. *De libero arbitrio* III, XIX, 54. p.427.

punition infligée suite au péché originel et après. C'est ainsi que l'auteur du *De libero arbitrio* se défend devant l'affirmation de Pélage selon laquelle il serait partisan de sa doctrine sur le libre arbitre.

Mais revenons au dessein du *De libero arbitrio*: prouver rationnellement que le mal vient du libre arbitre. On aurait pu croire à un succès si son auteur n'avait pas introduit au livre III, XVIII, 51 ce concept de péché nécessaire. Il introduit ainsi une contrainte sur l'homme qui se voit difficilement autrement que comme une atteinte au libre arbitre. Le libre arbitre si exalté au livre I, II et une partie du livre III du *De libero arbitrio*, est celui que possédait l'homme avant son expulsion du jardin d'Éden. Mais que vaut maintenant cette défense devant ceux qui refusent l'autorité de l'Ancien Testament? Peu de choses, peut-on penser. De plus, il ne peut échapper à la conclusion que l'homme fait nécessairement le mal. Il le soutiendra tout autant plusieurs années plus tard alors qu'il citera le prophète: "À mes nécessités, arrache-moi." N'est-ce pas là une conclusion heureuse pour les manichéens? C'est ce qu'en tous les cas pensait Julien, et il n'a pas manqué de le souligner.

Bien qu'Augustin arrive à des conclusions semblables à celles des manichéens, cela est un peu exagéré de le dire adepte de cette secte, car comme De Plinval²²⁰ l'a très bien vu, les nécessités des manichéens et de saint Augustin se ressemblent du point de vue psychologique, mais elles se distinguent dans leur réalité éthique. Pour Augustin, il y a

²²⁰ De Plinval, Georges. *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Bordas, 1954, 242 pages. p.186-187.

conflit intérieur chez l'homme, entre des tendances divergentes, tandis que chez les disciples de Mani, le conflit oppose des substances, en l'occurrence le bien et le mal. Chez Augustin, le combat intérieur est accidentel puisqu'il vient d'une défectuosité du libre arbitre. Augustin montre dans le *De libero arbitrio* qu'il n'a pas besoin de recourir à une substance du mal pour expliquer les maux du monde. Et encore moins pour éviter la responsabilité personnelle de nos mauvaises actions. Augustin l'a répété, l'homme peut vaincre ses nécessités, aidé par la grâce de Dieu.

Augustin tentera de ramener la responsabilité de cette nécessité sur le libre arbitre de l'homme. La perte de la liberté est une peine juste qui vient de sa condamnation.

Telle est, en effet, la punition très juste du péché [celui issu directement du libre arbitre et non la conséquence du péché] que l'on perde ce dont on n'a pas voulu faire bon usage quand on l'aurait pu sans difficulté, si on l'avait voulu; à savoir que celui qui sait et n'agit pas bien soit privé de savoir ce qui est bien et que celui qui n'a pas voulu bien agir quand il le pouvait en perde le pouvoir quand il veut.²²¹

C'est de cette façon que l'ancien auditeur manichéen tente de faire reposer cette nécessité sur le libre arbitre initial, d'un seul par surcroît. Ici se pose la question: Est-ce à juste titre qu'Augustin considère blâmables les nécessités encourues par le premier péché de l'homme? En d'autres termes, peut-on encore appeler "nécessité" ce qui

²²¹ Augustin. *De libero arbitrio*, III, XVIII, 52. p.423.

origine indirectement de la libre volonté? Il semblerait que oui, et même Augustin emploie ce terme. Que l'homme soit blâmé et châtié pour le premier péché, cela peut à la limite être compréhensible; mais qu'il le soit pour les nécessités encourues, cela l'est moins. Et cela n'a pas échappé à l'esprit de Pélage qui n'était pas d'accord: "Le châtement devient la matière du péché si le pécheur en est affaibli au point de commettre des fautes plus nombreuses."²²²

Nous devons conclure qu'Augustin a failli à la tâche qu'il s'était lui-même donnée pour redorer le libre arbitre face aux manichéens puisqu'il a failli à son dessein initial de comprendre ce qu'il croyait et de chercher comme si "tout était incertain"²²³, et ce dans le coeur même de sa doctrine en la faisant reposer sur l'autorité de saint Paul, comme nous l'avons vu. Mais, comme nous l'avons précédemment noté, tout ce qu'invoque Augustin pour limiter la portée de ses formules reprises par Pélage, tout cela est déjà mentionné dans le *De libero arbitrio*. Alors, ce n'est pas qu'Augustin ait, plusieurs années plus tard, redirigé sa pensée face aux pressions de Pélage, et cela au point de réduire l'attaque contre les manichéens, mais cette attaque se trouvait déjà limitée, par les clarifications du *De libero arbitrio* même. Si notre raisonnement est correct, nous pouvons penser que ce fut une erreur de la part d'Augustin de placer le *De libero arbitrio* dans sa série de volumes consacrés au débat anti-manichéen. C'est notre auteur même qui introduit cette classification dans ses *Retractationes*.²²⁴

²²² Citation qu'Augustin attribue à Pélage dans son *De natura et gratia*, p.285.

²²³ Augustin. *De libero arbitrio*, II, II, 5. p.215.

²²⁴ Possidius avait aussi placé l'ouvrage d'Augustin sur le libre arbitre contre les manichéens.

"D'ailleurs même dans ces livres du libre arbitre, qui n'ont pas le moins du monde été dirigés contre eux [les pélagiens], car ils n'existaient pas encore, mais contre les manichéens..."²²⁵ Encore plus clairement: "Cette discussion doit être regardée comme adressée aux manichéens,..."²²⁶ Augustin mentionne au début de ses *Retractationes* l'origine de la discussion: "Cette discussion avait été entreprise à cause de ceux qui refusent de voir l'origine du mal dans le libre arbitre de la volonté et qui prétendent inculper Dieu comme le créateur de toutes les natures. Ils veulent donc, selon l'erreur de leur impiété- il s'agit en effet des manichéens -..."²²⁷ Or, si c'est une chose d'entreprendre une discussion à cause de quelques personnes, c'est est une autre de la diriger contre ces personnes. Et manifestement, le natif de Thagaste a cru bon d'insérer le *De libero arbitrio*, en plus d'inspirer par les manichéens, contre ceux-ci.

François Decret²²⁸ partage un avis semblable au nôtre. Il affirme que le *De libero arbitrio* aurait dû être classé parmi les dialogues philosophiques plutôt que contre les manichéens. Il trouve étonnant qu'Augustin insiste si vivement pour signaler que ce traité était dirigé contre les manichéens, alors qu'à l'intérieur, leur nom n'y figure à aucune reprise. Selon lui, il ne semble pas que ce livre visait directement le manichéisme ni leur dogme dualiste. Car Augustin, inspiré par les livres des platoniciens, rédigeait une nouvelle explication du

²²⁵ Augustin. *Retractationes*, IX, 4. p.319.

²²⁶ Augustin. *Retractationes*, IX, 6. p.325-327.

²²⁷ Augustin. *Retractationes*, IX, 2. p.313.

²²⁸ Decret, François. *L'Afrique manichéenne: IVe et Ve siècles- Étude historique et doctrinale*. Tome 1, Paris, Études Augustinienne, 1978, 388 pages. p.56-58.

mal, sans toutefois qu'il s'exprime sur les anciennes positions abandonnées, celles issues du manichéisme. Aussi, Decret croit que l'explication manichéenne du mal était déjà délaissée par le futur converti avant qu'il soit éclairé par les vues platoniciennes. Pour lui,

...la réfutation des conceptions de la secte hérétique continue à sous-tendre l'argumentation du débat, même si les adversaires ne sont pas nommément désignés. C'est dans cette mesure- et dans cette mesure seulement- que ce traité entre bien dans la polémique dirigée contre les manichéens, place que lui assignait Possidius et surtout Augustin lui-même.²²⁹

Augustin cherchait avant tout à défendre les thèses de l'Église, tout en prouvant que le problème du mal n'exigeait pas que l'on en appelle à la solution dualiste pour être réglé.

Pas étonnant que le *De libero arbitrio* ressemble si peu aux autres ouvrages consacrés à réfuter les adeptes de Mani. Faudra-t-il alors s'étonner de remarquer que l'Édition Desclée de Brouwer, qui nous offre une édition bilingue de l'ensemble des écrits d'Augustin avec des notes complémentaires abondantes, n'ait pas cru bon d'insérer le *De libero arbitrio* dans la section anti manichéenne, mais plutôt dans celle des dialogues philosophiques? En effet, malgré les insistance d'Augustin dans ses *Retractationes* à classer son *De libero arbitrio* contre les manichéens, les responsables des Éditions Desclée de Brouwer y sont resté sourds. Pourtant, il y a bel et bien une section consacrée au combat de l'ancien auditeur contre les manichéens. C'est fort

²²⁹ Decret, François. *L'Afrique manichéenne: IVe et Ve siècles- Études historiques et doctrinale*, p.58.

probablement parce qu'ils n'ont pas lu l'épisode d'Augustin avec Évodius du *De libero arbitrio* comme une attaque valable au manichéisme.

CHAPITRE IV: LE PROBLÈME DE LA GRÂCE

Mais cette question, où l'on traite de la liberté de la volonté et de la grâce de Dieu, offre tant de difficulté de discernement que, lorsqu'on défend la volonté libre, on donne l'impression de nier la grâce de Dieu, et qu'au contraire, lorsqu'on affirme la grâce de Dieu, on peut croire que la volonté libre est supprimée; ...²³⁰

Voilà en quels termes Augustin reconnaît la difficulté du problème de la grâce et du libre arbitre. Constamment harcelé par Pélage sur la question, il ne trouvera rien pour satisfaire ses exigences et sera poussé à se réfugier derrière l'autorité de l'Écriture. Contre les manichéens la raison, contre les pélagiens l'autorité divine.

Mais pourquoi donc est-ce un problème? Où se pose-t-il exactement? Il importe ici d'étudier cette question de la grâce, car c'est pour admettre ce don divin qu'Augustin se risque dans des formules à première vue contraires au libre arbitre. Il a maintenu surtout vers la fin de sa vie autant la grâce que le libre arbitre, et les pélagiens niaient que l'on pouvait concilier les deux. Dans cette partie du travail, nous poserons d'abord les trois grandes caractéristiques de la grâce que l'on peut dégager chez saint Augustin.²³¹ Ensuite, nous tenterons de voir comment comprendre la conciliation entre le libre arbitre et la grâce

²³⁰ Augustin. *De gratia Christi et peccato originali*, I, XLVII. 52. p. 149. Sur la difficulté du problème, voir aussi Augustin. *Lettre 215*, 2.

²³¹ Les trois caractéristiques de la grâce mentionnées ici correspondent à celles mentionnées dans Chéné, J. *La Théologie De Saint Augustin. Grâce et prédestination*, France, Éditions Xavier Mappus, 1961, 614 pages. L'auteur en ajoute cependant un quatrième, soit la distribution de la grâce qu'il définit comme le "fait que Dieu dispense cette grâce à qui il veut d'après une disposition de sagesse dont il n'y a pas à chercher pourquoi." (p.46) Je n'ai pas jugé nécessaire de suivre l'auteur sur ce quatrième point, car selon moi, il est une conséquence directe de la gratuité et de la nécessité.

divine. En troisième lieu, nous analyserons quelques textes de commentateurs qui se sont efforcés d'admettre un mérite personnel au libre arbitre, ce que semblait nier la doctrine augustinienne.

Qu'est-ce que la grâce?

Il faut comprendre premièrement que cette grâce, comme son nom l'indique, est tout à fait gratuite. L'homme ne peut rien faire pour la mériter. "Or donc, cette grâce du Christ sans laquelle ni les enfants, ni les adultes peuvent être sauvés ne revient pas à nos mérites mais nous est accordée gratuitement. C'est pourquoi elle est appelée "grâce"²³² Elle précède aussi le vouloir, car si elle lui était seconde, elle serait méritée par ce vouloir.²³³ Elle est donc antérieure à tout mérite et même que sans elle, aucun mérite ne peut exister. "C'est Dieu, en effet, qui opère en nous le vouloir et l'accomplissement", comme le disent les Écritures.²³⁴

L'obtention de cette grâce est aussi une condition nécessaire pour le salut. Sans elle, nul ne peut faire le bien, car le désir du bien nous vient du Seigneur.²³⁵ On le voit clairement dans la citation mentionnée plus haut: "...cette grâce du Christ sans laquelle ni les enfants, ni les adultes peuvent être sauvés..."²³⁶ L'homme ne peut rien faire par lui-même : " En effet, ce que Dieu promet, nous ne le faisons

²³² Augustin. *De Natura et gratia*, IV, 4. p.251.

²³³ Augustin. *Contra duas epistulas pelagianorum*, livre I, XIX, 37. p.383.

²³⁴ *Lettre aux Philippiens*, 2,13.

²³⁵ Augustin. *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, IX, 21. p.455.

²³⁶ Augustin. *De natura et gratia*, IV, 4. p.251.

pas par la volonté libre ou par la nature, mais c'est lui qui le fait par la grâce."²³⁷ Retrouvons-nous autre chose que le "*Da quod jubes, jube quod vis*" des *Confessiones* en cette dernière formule? C'est donc frappé d'impuissance que l'homme se retrouve lorsqu'il est privé de la grâce de Dieu. Il ne peut même pas vouloir le bien car selon Augustin, la volonté même ne peut être modifiée que par la grâce de Dieu.²³⁸

La grâce est aussi toute puissante en ce sens "qu'elle nous donne, en face du bien à accomplir, non seulement l'inclination et le pouvoir, mais l'acte et le choix même."²³⁹ Elle est en quelque sorte infaillible car il est impossible qu'elle se bute à un refus. Notre docteur l'exprime en ce passage:

Or, c'est un principe manifeste que c'est en vain que nous voulons, à moins que Dieu fasse miséricorde; mais je ne sais comment on pourrait prétendre ceci: que Dieu fait en vain miséricorde, à moins que nous le veuillons. Si, en effet, Dieu fait miséricorde, nous le voulons aussi: puisque le fait que nous le voulions se rattache à une même miséricorde...²⁴⁰

Il l'exprime d'une façon différente ici:

...le résultat de la miséricorde de Dieu ne saurait être au pouvoir de l'homme en sorte que, si l'homme le repousse, Dieu fasse en vain miséricorde; parce qu'assurément si Dieu voulait faire miséricorde à ces hommes il saurait bien les appeler de

²³⁷ Augustin. *De gratia et peccato originali*, I, XXX, 31-32. p.115.

²³⁸ Augustin. *De perfectione iustitiae hominis*, VI, 12.

²³⁹ Chéné, J. *La Théologie De Saint Augustin. Grâce et prédestination*, p. 35.

²⁴⁰ Augustin. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, I, Q.2, n. 12.

telle façon, de la manière qui leur fût adaptée pour qu'ils soient touchés, éclairés, et qu'ils suivent.²⁴¹

La grâce étant présentée ainsi, nous voyons surgir une foule de points qui soulèvent des interrogations. Si la grâce est toute puissante, elle ne peut pas se buter à un refus chez l'homme. Comment alors maintenir l'existence du libre arbitre lorsque la grâce se présente en nous? Car il est nécessaire qu'on y consente. Et comment pouvons-nous encore appeler nôtre ce vouloir, si c'est la grâce qui l'opère? Combattons-nous, en soutenant de telles doctrines sur la grâce, le libre arbitre? Sinon, comment le concilier avec la grâce?

Grâce et libre arbitre

Augustin a toujours réitéré l'existence du libre arbitre, et ce, même à la fin de sa vie. Aussi, dira-t-il en ce sens: " ... nous ne supprimons pas le libre choix de notre volonté mais nous proclamons la grâce de Dieu. À qui, en effet, ces diverses paroles sont-elles utiles, sinon à celui qui veut, mais qui veut dans l'humilité et sans s'exalter sur les forces de sa volonté, comme si elle seule suffisait pour accomplir parfaitement la justice?"²⁴² Qu'était le *De gratia et libero arbitrio* sinon un ouvrage destiné à prouver selon l'Écriture à la fois l'existence et de la grâce et du libre arbitre? La foi nous renseigne sur ces deux états et notre docteur n'a pas tenté de concilier les deux faits. J. Chéné écrira là-dessus:

²⁴¹ Augustin. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, I, Q.2, n. 13.

²⁴² Augustin. *De natura et Gratia*, XXXII, 36. p.313-315.

Est-il besoin d'ajouter que saint Augustin n'a jamais cherché à expliquer ce mystère, à résoudre cette apparente antinomie? [entre la grâce et le libre arbitre] Il voyait attestée dans l'Écriture la toute-puissance de la grâce; d'autre part l'existence du libre arbitre lui apparaissait comme un fait indéniable, attesté par le sentiment intérieur et par l'Écriture même; il adhéraît de toute sa foi à ces deux vérités: il ne songeait pas à les accorder, sachant que la ligne d'accord entre elles nous est cachée.²⁴³

Et tout en maintenant et la grâce et le libre arbitre, il penchait visiblement pour la grâce: "Dans la solution de cette question, j'ai fait beaucoup d'efforts en faveur du libre arbitre de la volonté humaine; mais la grâce de Dieu a été victorieuse et je n'ai pas pu ne pas arriver à comprendre la vérité limpide de ces paroles de l'apôtre : "Qui donc te discerne? Qu'as-tu que tu n'aies pas reçu?" (I Cor. IV, 7) " ²⁴⁴

On le voit, Augustin préférait de beaucoup sembler être un négateur du libre arbitre que d'être soupçonné un tant soit peu d'évincer la grâce divine. Il y va donc de formules qui susciteront la controverse, telles que: "... Dieu est l'auteur non seulement des vraies révélations, mais aussi des décisions volontaires conformes au bien."²⁴⁵ Ainsi que: "En effet, ce que Dieu promet, nous ne le faisons pas par la volonté libre ou par nature, mais c'est lui qui le fait par la grâce."²⁴⁶ Aussi: "puisque c'est un don de Dieu non seulement de bien vivre, mais encore de croire et de prier, on ne peut parler d'une

²⁴³ Chéné, J. *La Théologie De Saint Augustin. Grâce et prédestination*, p.43.

²⁴⁴ Augustin. *Retractationes*, II, I. p.451-453.

²⁴⁵ Augustin. *De gratia et peccato originali*, I, XXIV, 25. p.105.

²⁴⁶ Augustin. *De gratia et peccato originali*, I, XXX, 31. p. 115.

élection à la grâce; où s'il en est une, elle nous est absolument cachée."²⁴⁷ Nous voyons bien que ces formules offrent un tout autre son que celles du *De libero arbitrio*. Et comme le pense Gilson, elles dépassent peut-être la pensée de notre auteur.²⁴⁸ C'est aussi l'opinion de Maurice Huftier: "... corrigeant ou du moins précisant sans cesse sa pensée, il a pu lui échapper des phrases qui, sorties de leur contexte, ont pu porter à confusion."²⁴⁹

Regardons de plus près comment certains commentateurs ont tenté d'accorder la grâce et le libre arbitre dans la pensée de saint Augustin. Nous verrons trois solutions, soit celles de Gilson, Den Bok et Huftier.

Gilson

Gilson pense que pour Augustin le problème du libre arbitre et de la grâce ne se pose pas. Le libre arbitre se confond avec la volonté. Certains motifs peuvent exercer une pression irrésistible, mais "le libre arbitre est précisément un choix qui s'exerce en vertu de motifs."²⁵⁰ Pour Gilson, le problème chez Augustin est celui de la grâce et de la liberté. La liberté est "le pouvoir de faire ce que l'on

²⁴⁷ Augustin. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, n. 21-22.

²⁴⁸ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, 370 pages. p. 206: "Ayant à lutter contre un adversaire (Pélage) défini, Augustin polémiquera, il sera orateur, rhétoricien, avocat; il cherchera des formules lapidaires, toujours si dangereuses; il en essayera parfois plusieurs qui, pour vouloir se corriger l'une l'autre, resteront parfois en deça ou passeront parfois au-delà de sa pensée vraie."

²⁴⁹ Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1966. p.226.

²⁵⁰ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.205.

choisit de faire"²⁵¹ La grâce peut conférer deux choses à la volonté: la force de vouloir le bien ou la force de l'accomplir.²⁵² Plus donc la volonté est assujettie à la grâce, plus elle est libre.²⁵³

Voyons comment s'exprime Gilson:

En ce sens, il est rigoureusement vrai de dire que nous faisons nécessairement ce qui nous délecte davantage: *quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. Mais ce serait une erreur de croire que la délectation prévalente abolisse le libre arbitre, dont elle n'est au contraire que la manifestation. La délectation du péché qui me tente n'est pas une chose qui s'ajoute à ma volonté pour l'entraîner vers le bas, c'est la spontanéité même de ma pensée dans le mouvement qui l'entraîne au mal; la délectation du bien que la grâce substitue à la première n'est donc pas non plus une force qui, du dedans, la violente, mais le mouvement spontané de la volonté changée et libérée, qui tend désormais toute entière vers Dieu; l'homme est vraiment libre quand il fait en sorte que la délectation soit précisément sa liberté.²⁵⁴

On aura raison d'argumenter, et c'est ce que Gilson fait dans la suite de l'extrait présenté plus haut, que la délectation ne vient pas violenter le libre arbitre, mais qu'elle le fait consentir librement, car le libre arbitre se confond avec la délectation puisqu'il est "la spontanéité même de ma pensée"²⁵⁵. Cette spontanéité ne s'ajoute donc pas à mon libre arbitre mais ne forme qu'un avec lui. C'est ce que saint

²⁵¹ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.205.

²⁵² Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.208.

²⁵³ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.214.

²⁵⁴ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.211.

²⁵⁵ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 211.

Augustin tentait d'expliquer dans le passage suivant: "On est donc attiré d'une merveilleuse façon à vouloir, par celui qui sait agir intérieurement dans le cœur des hommes, non de telle sorte que ces hommes croient sans le vouloir, ce qui est impossible, mais que leur refus se transforme en volonté de croire."²⁵⁶

S'il est vrai que le libre arbitre consent à son objet d'attirance²⁵⁷ le plus fort, y est-il forcé? Oui, si on admet que ce sont là deux choses distinctes: volonté et libre arbitre, car ce dernier, loin d'être autonome est à la merci de son attirance la plus forte; non si, comme Gilson le fait, on identifie cette délectation avec le libre arbitre.²⁵⁸ Donc, selon Gilson, cette délectation est libre étant la spontanéité même du désir.

La structure psychologique que l'on peut dégager selon le modèle de Gilson est relativement simple. On pourrait même dire que pour lui, le libre arbitre n'existe pas. Il n'y a que des pressions qui nous entraînent à faire une chose ou une autre et nous ferons ce qui en nous exerce le plus de pression. Nous pouvons comparer cela à une plume, sur laquelle plusieurs vents de forces différentes sont appliqués. Un simple phénomène physique nous renseigne à savoir que la plume bougera dans la

²⁵⁶ Augustin. *Contra duas epistolas. pelagianorum*, I,XIX, 37. p.387.

²⁵⁷ Gilson utilise ici le mot "délectation". Pour ma part, je le substituerai par "attirance", ce dernier me semblant plus juste par son sens rapproché d'"inclinaison". Le terme "délectation" a plutôt le sens de "jouissance" et il ne me semble moins précis que "attirance" dans ce contexte-ci.

²⁵⁸ "Que cherche-t-il? (Augustin) Non pas du tout si nous avons une volonté, il sait que nous en avons une. Pas davantage si nous avons le libre arbitre, car il l'identifie avec la volonté." Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.205.

direction où la plus forte pression l'entraînera. La grâce viendra agir sur l'homme en lui donnant cette attirance, ce désir de Dieu et du bien.

Nous nous voyons, si on accepte de dire que l'on est toujours entraîné par notre plus fort désir, dans l'obligation de reconnaître des nécessités libres. Sous l'effet de la grâce, l'homme choisira inévitablement le bien, tout en le faisant librement. Mais ce dernier cas pose aussi un problème. Qu'est-ce en effet qui différencie une personne d'une autre? Qu'est-ce qui, en quelque sorte, l'individualise? Que ce soit moi ou un autre qui subit tel ou tel désir, le libre arbitre donnera la même décision, selon l'attirance la plus forte. Car le libre arbitre, don de Dieu, cherche à faire le bien. S'il lui est présenté par la grâce, il le fera automatiquement et sera libéré du péché. Mais en ce cas, c'est davantage le libre arbitre comme don de Dieu que la personne même qui fait le choix. Puisque selon le raisonnement précédent, il est "prédestiné" à se tourner vers les délectations les plus fortes. Comment alors blâmer ceux qui se tournent vers le mal? Il était nécessaire qu'ils le fassent puisque le mal était en eux le désir le plus fort. De plus, personne ne peut mériter quoi que ce soit s'il doit obéir à ses passions les plus fortes, et s'il n'est pas responsable de celles-ci.²⁵⁹ Car si Augustin a longuement combattu l'idée d'un mérite personnel dans l'attribution de la grâce, il soutient, et il faut le faire, un mérite personnel dans le salut de chacun. Mais si nous faisons nécessairement ce qui nous délecte davantage, où est le mérite? Car nous n'avons aucun

²⁵⁹ Den Bok dans: "Den Bok, N.W. " Freedom of the will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing", *Augustiniana*, vol. 44, num. 3-4, 1994, pp. 237-270." affirme que pour Augustin, l'homme n'est pas responsable de ses volontés.

mérite à nous orienter vers le seul choix qui s'offre à nous. Avons-nous un mérite à vieillir? Pouvons-nous être blâmé pour être né avec deux bras? En effet, si nous choisissons le mal, c'est que nos désirs mauvais furent plus forts. De plus, il devient inapproprié de parler de choix dans ce cas-ci. Si, au contraire, nous "choisissons" le bien, c'est que Dieu nous aura donné la grâce afin que nous puissions nous délecter du bien et celui-ci nous aura attiré davantage que le mal. Notre choix (encore que "choix" n'est pas exact) se porte naturellement et nécessairement vers ce qui nous attire le plus.

Pour régler ce problème, on pourrait dire que l'homme n'aura qu'à se tourner de lui-même vers le bien, de sorte qu'il l'apercevra et le choisira librement. Mais l'homme ne peut se tourner seul vers le bien. Il ne peut non plus le voir seul. Car sans l'aide divine, il ne peut faire que le mal. "*Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum.*"²⁶⁰, prêchait Augustin. Pour faire le bien, il aura besoin du secours de Dieu, de sa grâce. C'est donc Dieu qui lui donnera de voir le bien et de le choisir. L'homme ne serait-il rien d'autre qu'un animal sophistiqué, incapable de se détacher de la voie tracée par sa nature? Certes il est plus élaboré, en ce sens qu'il y a plus d'objets de désirs qui s'offrent à lui. Mais la distinction s'arrête-t-elle ici?

Nous voudrions croire à un libre arbitre tout à fait libre, mais d'un autre côté, on ne saurait choisir si rien n'affectait notre libre arbitre. Sur quoi se baserait alors notre choix? Il ne pourrait le faire

²⁶⁰ Augustin. *Sermon CLVI*, n.152. P.L. t.XXXIV, col. 856.

sur rien et deviendrait alors aléatoire. Choisir, c'est préférer quelque chose; comment préférer une chose à une autre lorsque nous ne sommes tentés par rien?²⁶¹

En fait, il faudrait que notre libre arbitre, bien qu'influencé par certains désirs, ne le soit pas de façon irrésistible. On voudrait qu'il garde le pouvoir d'y souscrire ou non. Autrement dit, bien que nos voluptés exercent une certaine pression sur notre libre arbitre pour que celui-ci décide d'y acquiescer, il faudrait tout de même qu'il conserve une certaine liberté face à ces pressions. Et ce principe, nous en avons l'intuition dans la vie de tous les jours. Nous avons la sensation que certaines choses nous tentent, nous attirent. Nous avons aussi l'impression que nous pouvons leur consentir ou refuser de le faire. On délibère parfois sur ce choix; on en préfère souvent une des possibilités pour ensuite changer notre choix initial. Nous avons intimement l'impression que nous aurions pu agir autrement, et que cette possibilité ne reposait que sur nous. Nous croyons tout autant être plus qu'un animal qui suit ses instincts les plus forts.

Selon Gilson, nous l'avons vu, la liberté pour Augustin se situe dans le pouvoir de faire ce que nous voulons.²⁶² Et le libre arbitre, étant identifié à la volonté, est libre puisque la volonté n'est soumise à rien car elle est cette attirance qui fait que l'on veut quelque chose

²⁶¹ On pourra ici objecter que l'homme pourrait, en certaines occasions, être placé devant un choix où absolument rien ne provoque une quelconque attirance en lui. À ce moment-là, cela ne serait pas un choix à proprement parler.

²⁶² Huftier écrit: " Pour lui, (Augustin) on est libre non seulement quand on veut le bien suprême auquel on aspire, mais encore quand on peut effectivement l'acquiescer." Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, p. 224.

et qui naît de nous. En ce sens, le libre arbitre n'existerait pas à proprement parler.

Très bien pour cette conciliation entre le libre arbitre et la grâce. La grâce, ne vient pas violenter le libre arbitre, elle vient le libérer en l'attirant pour qu'il puisse, par lui-même et librement, vouloir le bien. Cela, nous pouvons l'admettre. Cependant, s'il fallait admettre la liberté du libre arbitre, il fallait également admettre son autonomie, c'est-à-dire ce pouvoir de se décider soi-même, de se diriger. Présenter la relation entre le libre arbitre et la grâce de cette façon revient à dire que l'individu n'a aucun pouvoir sur sa destinée. Reçoit-il la grâce, il voudra le bien; lui est-elle refusée, il ne le veut pas. Si Augustin respecte ainsi la liberté humaine, il se devait aussi être conforme aux autres doctrines de l'Église. En particulier, celle du mérite dans la vie éternelle ou les tourments à perpétuité. Avec une telle conception de la liberté et du libre arbitre, où est le mérite? Où est l'effort de l'homme s'il doit obéir obligatoirement au désir le plus fort? Si Dieu libère son libre arbitre, il sera sauvé. Sinon, il ira en enfer. Et la distribution de cette grâce est à la discrétion de Dieu. Voit-on autre chose que la prédestination poindre à l'horizon?

Posons plus clairement ce problème de la conciliation de la grâce avec le mérite personnel. La grâce est nécessaire. Nul ne peut être sauvé sans elle. La grâce est toute puissante. Puisqu'elle ne peut pas se buter à un refus, ceux qui la recevront seront sauvés. Or, nous savons que tous ne seront pas sauvés. Il faut aussitôt admettre que tous

n'ont pas cette grâce. Et puisque cette grâce est aussi gratuite, on ne peut rien faire pour la mériter. L'homme se voit alors impuissant à se donner ce qui lui est nécessaire au salut. Et même en implorant Dieu pour qu'il lui donne, cela ne donnerait rien, conséquence de la gratuité de la grâce. Sommes-nous contraints à dire qu'il n'y a rien qu'il puisse faire pour se sauver? Que la solution au salut de l'homme réside à l'extérieur à lui? Il ne le faudrait surtout pas.

Den Bok

Den Bok s'efforce de définir le sens de "volonté", "libre arbitre" et "liberté" dans le langage augustinien. Dans son article "Freedom of the will", il nous offre une importante distinction entre ces termes tels que saint Augustin les utilise dans quatre de ses derniers écrits, soit le *De gratia et libero arbitrio*, le *De corruptione et gratia*, le *De praedestinatione sanctorum* et le *Dono perseverantiae*. Comment les définir pour valoriser l'enseignement de notre évêque?²⁶³ Notons que ces distinctions ne sont pas propres à Den Bok. Huftier, par exemple, relève aussi des distinctions semblables en leurs grandes lignes.

Selon Den Bok donc, le mot "volonté" chez Augustin sert à désigner deux réalités. Il peut signifier la faculté de jugement ou de consentement, ou bien encore l'ensemble des inclinaisons.²⁶⁴

²⁶³ J'utilise ici "valoriser" car on a parfois l'impression qu'on tente plus de le défendre que de le comprendre.

²⁶⁴ Den Bok, N.W. "Freedom of the will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing", *Augustiniana*, vol. 44, num. 3-4, 1994, pp. 237-270. p. 239.

"Libre arbitre" (*liberum arbitrium*) est surtout utilisé cependant pour exprimer exclusivement le premier sens de "volonté", soit la faculté de jugement ou de consentement. C'est le libre arbitre qui juge nos volontés (inclinaisons) ou consent à celles-ci. Il est aussi accompagné d'un certain désir inné pour le bien.²⁶⁵ Il n'est pas par conséquent le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, car le mal, l'homme le fait seul; mais pour faire le bien, il aura besoin de la grâce qui délivrera son libre arbitre. Celui-ci se portera alors indiscutablement vers le bien. La notion de liberté ne s'oppose donc pas à celle de nécessité; car Dieu choisira nécessairement le bien, et quel blasphème serait-ce que de lui nier la liberté! C'est en cette liberté que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu. Le concept de liberté s'oppose alors à celui de servitude. Un degré élevé de liberté chez un libre arbitre ne se reconnaît pas à un pouvoir élevé de choisir entre le bien et le mal, mais se distingue en ce sens que délivré du péché, il se tournera inlassablement vers le bien. La vraie liberté pour Augustin se situe au niveau de l'agir, du pouvoir de faire ce que nous décidons de faire.²⁶⁶ Lorsqu'Augustin emploie le mot "liberté", c'est dans la majorité des cas de ce pouvoir d'accomplir l'objet de son choix qu'il parle.

Comme nous sommes à même de le voir, Den Bok, contrairement à Gilson, n'a pas pensé qu'Augustin avait fondu le libre arbitre et la volonté. Et bien qu'il insiste sur la liberté-action, il admet un degré de liberté propre au libre arbitre: celui de consentir ou non. Dans son

²⁶⁵ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.269.

²⁶⁶ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.205.

article "Freedom of the will", Den Bok appelle cette liberté de consentir la "liberté formelle" (*formal freedom*) et nomme la liberté-action "liberté matérielle" (*material freedom*).²⁶⁷ Il maintient aussi qu'Augustin en parlant de liberté désigne plus fréquemment la liberté matérielle. Nous avons vu que le libre arbitre chez Augustin, selon Den Bok, possède la faculté de consentir ou non. Est-ce que le libre arbitre peut vraiment être libre dans son consentement ou non consentement? C'est-à-dire, est-il contraint de suivre quelques nécessités ou volontés ou n'y a-t-il vraiment rien qui puisse exercer une pression sur lui? L'article de Den Bok, encore une fois, est très intéressant à ce sujet. Den Bok différencie *volonté*, *libre arbitre* et *liberté* comme nous l'avons précédemment fait, mais il arrive à la conclusion que le premier péché d'Adam a laissé intact notre libre arbitre.²⁶⁸ En ce point, Augustin ne fut pas plus pessimiste vers la fin de sa vie qu'il ne l'était à l'époque du *De libero arbitrio*.²⁶⁹ Den Bok pense que la liberté propre au libre arbitre ainsi définie présuppose deux alternatives sous forme de choix: celle de vouloir ou de ne pas vouloir; et celle de vouloir le bien ou de vouloir le mal.²⁷⁰ Notons cependant que cet arbitre ne crée pas le bien qui s'offre à lui en option et auquel il consent. Il doit lui être présenté.²⁷¹

Den Bok croit que puisque la grâce n'élimine pas le libre arbitre mais le fait opter pour le bien, celle-ci doit opérer au niveau des

²⁶⁷ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p. 268, note 95.

²⁶⁸ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.262.

²⁶⁹ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p. 262-263.

²⁷⁰ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.243.

²⁷¹ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.244.

volontés.²⁷² Le propre du libre arbitre est de vouloir ou non; ou de vouloir quelque chose de bien ou quelque chose de mal. Pour l'auteur, si là est la vraie liberté du libre arbitre, elle diffère de la liberté de la volonté. Le libre arbitre fut créé pour se tourner vers le bien et le vrai, mais il ne peut se donner lui-même ces inclinaisons. C'est le travail de la grâce. Par contre, si le libre arbitre est intrinsèquement libre (de consentir ou non), celui-ci dépend tout de même des inclinaisons et de leurs forces.²⁷³ On comprend maintenant comment le libre arbitre ait pu demeurer intact après la chute d'Adam. Ce sont les volontés qui s'offrent à lui qui limitent son pouvoir de choix.

Den Bok fera également remarquer que le choix du libre arbitre cause l'asservissement ou la libération. S'il choisit le bien, il sera libéré; s'il opte pour le mal, il devient esclave.²⁷⁴ Un choix répété amène des dispositions chez l'homme. L'homme aurait ainsi une responsabilité de son état d'esclavage ou de liberté. Et ces tendances sont opérées par la grâce.²⁷⁵ Toujours selon Den Bok, Augustin croit que dans la nature humaine il y a le libre arbitre et une certaine bonne volonté. Mais une bonne partie de cette volonté resterait à être formée tout au cours de la vie.²⁷⁶ Une bonne volonté sera créée après la naissance par Dieu si le libre arbitre consent au bien. Ce n'est pas directement le libre arbitre qui fait les volontés selon ses choix (même si elle en est responsable), mais Dieu, placé en intermédiaire entre le

²⁷² Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.243.

²⁷³ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.250.

²⁷⁴ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.252.

²⁷⁵ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.253.

²⁷⁶ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.253.

libre arbitre et la volonté, qui donne l'inclinaison des volontés, selon les choix du libre arbitre. "Quand nous choisissons quelque chose de mauvais, cela signifie que notre *arbitrium* développe une dépendance à cette mauvaise chose au degré et dans la forme de ce qui a été choisi par nous, après y avoir consenti pendant un certain temps."²⁷⁷ Den Bok note aussi que dans le *Duas epistulas Pelagianorum* (420-421), Augustin confirme que ce ne fut pas le libre arbitre qui se perdit à la suite du péché originel, mais la liberté possédée par Adam; c'est la possibilité de bien vivre qui a disparu.²⁷⁸ Den Bok croit également que lorsque le libre arbitre perd sa liberté complète, ce n'est pas le pouvoir de consentir ou non qui est perdu, mais le choix du bien.²⁷⁹ N'ayant que des mauvaises inclinaisons, le libre arbitre ne pourra choisir que celles-ci. Le libre arbitre est ainsi, dans sa préférence, dominé par l'influence de ses dispositions. Et qu'il soit contraint à agir selon sa volonté la plus forte ou non, le libre arbitre demeure libre de consentir ou de ne pas le faire.

La structure psychologique impliquée par la théorie de Den Bok se présente de cette façon: l'homme est au prise avec des tendances multiples et divergentes, mais le libre arbitre est placé comme une instance supérieure, ayant une tendance à choisir le bien. Ce libre arbitre qui appartient en propre à l'homme, est la faculté de consentir ou non à ses désirs, peu importe ce qu'il fera réellement. La grâce, elle, opère les attirances. Elle viendra diminuer les attirances au mal

²⁷⁷ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.254, traduction par moi.

²⁷⁸ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.261-262.

²⁷⁹ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.266.

et augmenter l'attirance au bien, de sorte que l'homme sera vraiment libre; il voudra le bien et l'accomplira effectivement. Plus l'homme consentira à la grâce, plus le bien sera alors facile à choisir et à faire; plus il s'y refuse, plus il sera enchaîné aux mauvaises passions.

Cet article est très intéressant dans le sens où il permet de distinguer en quoi l'homme peut être libre et responsable de son sort. Une chose échappe cependant à ma compréhension: je vois mal comment cette vision respecte la gratuité de la grâce. En effet, reprenons les paroles de Den Bok dans sa conclusion: "Tout ce que l'arbitre veut (wills) est rangé (stored) en inclinaisons par la grâce recréante (additional creating grâce):

- si c'est quelque chose de bien, il libère alors l'homme (alors la grâce rencontre ce consentement)
- si c'est quelque chose de mauvais, alors l'homme est captif (alors la grâce ne le supporte pas)."²⁸⁰

Vue de cette façon, la grâce n'est plus gratuite, car elle se donne à celui qui veut le bien. Augustin nie au contraire le lien du mérite à la grâce:

Que personne donc ne dise que c'est aux mérites de ses oeuvres, ou aux mérites de ses prières, ou aux mérites de sa foi, qu'il doit d'avoir reçu la grâce de Dieu; et qu'on se garde de tenir pour vrai ce que disent ces hérétiques: que la grâce de Dieu est donnée d'après nos mérites, car rien n'est plus faux que ce principe; ce

²⁸⁰ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.269.

n'est pas à dire qu'il n'y ait pas de mérite chez les hommes pieux, ni de démerite chez les impies -comment alors Dieu pourrait-il juger le monde?-, mais la conversion de l'homme est l'oeuvre de la miséricorde et de la grâce divine, dont il est dit dans un psaume: *Mon Dieu, sa miséricorde me préviendra*²⁸¹: c'est par elle que l'impie est justifié, c'est à dire devient juste, d'impie qu'il était, et c'est par elle que le mérite commence d'exister en lui, mérite que Dieu couronnera quand le monde sera jugé.²⁸²

On le voit bien, la grâce ne peut pas naître en nous du mérite, puisqu'elle le précède. L'homme peut tout de même avoir du mérite, mais c'est que la grâce y était déjà, et non qu'elle fut attirée par ce mérite.

Pour en arriver à cette conclusion que la grâce va où le libre arbitre veut le bien, Den Bok affirme que pour Augustin, le libre arbitre et les volontés sont créées par Dieu.²⁸³ Augustin a aussi différencié entre la volonté créée comme base à la nature humaine, et ce qui peut être construit sur cette base. Il y a donc une partie de la volonté qui doit se définir dans le courant de la vie. Puisque la bonne volonté est créée par Dieu et que le libre arbitre, en définissant ses volontés dans le courant de sa vie, a le pouvoir de créer une bonne volonté, il croit que le libre arbitre se fixe à la bonne volonté par l'entremise de la grâce de Dieu. "... nous devons conclure qu'une partie importante de notre volonté est construite par la grâce de Dieu seulement lorsque le libre arbitre a consenti à quelque chose de bien.

²⁸¹ *Psaumes*, LVIII,11.

²⁸² Augustin. *Première lettre à Valentin*, 4.

²⁸³ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.253-254.

... en ce sens, le libre arbitre fait que Dieu construit les dispositions dans l'homme."²⁸⁴ Cela est manifestement contre la gratuité de la grâce, telle que défendue par Augustin.

Si Den Bok montre que c'est Augustin lui-même qui dit que la bonne volonté est créée par Dieu, et qu'il y a une bonne partie (*a great deal*) de la volonté qui reste à être construite, il ne montre pas que vient d'Augustin l'idée que cette grande partie doit être construite par notre libre arbitre. Peut-être fait-il référence aux nombreux passages où Augustin discourt sur la force de l'habitude, mais cela, Den Bok ne le montre pas. Il m'est alors très difficile de penser que d'aller ainsi contre la gratuité de la grâce est une façon satisfaisante de solutionner le conflit entre la théorie de la grâce et l'existence du libre arbitre chez ce "docteur de la grâce".

Huftier

Dans le même sens, Huftier²⁸⁵ n'identifie pas non plus volonté et libre arbitre et laisse une place pour la possibilité de la liberté formelle, bien qu'il tienne à souligner que la vraie liberté pour saint Augustin est la liberté de pouvoir. Selon lui, on est libre "non seulement quand on veut le bien suprême auquel on aspire, mais encore quand on peut effectivement l'acquérir. La vraie liberté comporte non seulement le *velle*, mais le *posse*."²⁸⁶ Et pour ce commentateur,

²⁸⁴ Den Bok, N.W. "Freedom of the will..." p.254. Traduction par moi.

²⁸⁵ Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, p. 224.

²⁸⁶ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,..., p.224.

l'antinomie grâce et libre arbitre n'existe pas non plus dans la pensée de saint Augustin. Comme plusieurs ont conclu, la grâce délivre le libre arbitre, mais Huftier voit cette libération comme celle d'un esclave. En effet, la grâce nous est donnée pour délivrer notre libre arbitre de ses chaînes extérieures qui ne sont pas inhérentes à sa nature primitive, mais font suite au péché originel. Cependant le libre arbitre, dans sa nature vraie, possède un désir pour le bien. La grâce de Dieu viendra donc libérer ce libre arbitre de ces pressions qui ne lui sont pas inhérentes. Alors, il pourra s'exercer conformément à sa nature, c'est-à-dire à vouloir le bien. Saint Augustin admet, selon Huftier, des nécessités libres. En ce sens que libéré par la grâce, le libre arbitre voudra nécessairement le bien, puisque c'est dans sa nature, et librement, puisque la liberté consiste à être libéré de ce qui empêche de suivre la vraie nature.

Le libre arbitre est la condition suffisante et nécessaire du péché et la condition nécessaire et non suffisante au salut.²⁸⁷ C'est le pouvoir de ne pas pécher.²⁸⁸ Huftier définira le libre arbitre dans la pensée de saint Augustin comme étant "le pouvoir, confié à l'homme de s'orienter vers Dieu consciemment et volontairement."²⁸⁹ Cette définition comporte les deux caractéristiques importantes: la responsabilité de nos actions et la fin vers laquelle tend le libre arbitre.

²⁸⁷ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,..., p.212.

²⁸⁸ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,..., p.215.

²⁸⁹ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,..., p.218.

Huftier utilise l'analogie de l'esclave pour expliquer ses dires.²⁹⁰ L'esclave a psychologiquement la maîtrise de ses actions, mais il est tout de même au service d'un autre à qui il doit obéir. Il est aliéné par quelque chose d'extérieur à lui. De même, la volonté est esclave du péché et ne sera véritablement libre que lorsqu'elle s'en libérera. Cette loi du péché est extérieure au libre arbitre, et l'homme ne peut pas s'en libérer par ses propres forces. Libéré du péché, le libre arbitre sera son propre maître et s'exercera conformément à sa nature, c'est à dire vers le bien.

Huftier, de plus, ajoute chez Augustin l'existence d'une autre volonté, appelée "volonté instrument", comparativement à "volonté affection" qui désigne les inclinaisons. Voici ce qu'il dit en parlant de l'homme:

Celui-ci ne se contente pas de constater, comme un spectateur étranger et neutre, le duel qui se déroule en son âme, la lutte entre les deux volontés qui déchirent et écartèlent l'âme; c'est lui qui prend la décision ultime, non pas de sortir de ses propres forces du mal, mais de consentir à la grâce qui l'en délivrera ou, au contraire, de ratifier l'emprisonnement des forces du mal.²⁹¹

Pour Huftier, nos volontés inclinaisons tiraileraient notre âme en plusieurs sens, mais cette volonté instrument permettrait à l'homme de ne pas être esclave de ses désirs, mais bien de porter un jugement. Cette volonté instrument n'est pas le libre arbitre mais naît de lui. Elle est inamissible bien qu'elle puisse, par l'entraînement au péché

²⁹⁰ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,... p.233.

²⁹¹ Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,... p.266.

être enchaînée.²⁹² Et cette volonté il n'y a rien qui puisse m'appartenir davantage. Huftier rappelle le cri d'Augustin du *De libero arbitrio*: "Qu'y a-t-il autant en notre possession que notre volonté elle-même?"²⁹³ Et cette volonté instrument est la cause ultime de la volonté. On ne peut rien lui trouver d'antérieur.

Nous voyons ce que la pensée de Huftier propose comme structure psychologique chez Augustin. L'homme est au prise avec des volontés qui écartèlent l'âme en tous les sens. Mais le libre arbitre, qui possède un désir pour le bien, reste détaché et tolère ces attirances. Ce libre arbitre est entraîné par les volontés, mais il possède une volonté instrument dont le rôle sera précisément de consentir ou non à la grâce. En acceptant ce don divin, les désirs qui empêchent le libre arbitre de librement s'exercer au bien disparaissent ou diminuent, les volontés ou attirances conformes au bien sont alors clairement visibles et alléchantes. Il devient à cet instant naturel pour le libre arbitre de se tourner vers le bien. Et la grâce, en plus de donner le choix du bien, donne à l'homme le pouvoir de le faire, ce qui est précisément la liberté pour Augustin.

Cela rend par conséquent l'homme, non les forces de ses délectations, responsable pour ses décisions. Il peut ou non consentir à la grâce de Dieu. Cela suppose que tous l'ont, ce qui n'est pas une évidence à la lecture de certains passages de notre docteur. Mais avant tout, cela est aussi contraire à l'infailibilité, à la toute puissance

²⁹² Huftier, Maurice. *Libre arbitre*,... p.266.

²⁹³ Augustin. *De libero arbitrio*, I, XII, 26. p.185.

de la grâce. Si l'homme peut ou non se tourner vers celle-ci, elle peut être offerte en vain, ce qui est impossible pour Augustin. Ne citons ici qu'un passage en faveur de l'infailibilité de la grâce puisque nous l'avons déjà suffisamment discutée plus haut: "Et cette grâce que Dieu, dans sa générosité, accorde mystérieusement au coeur des hommes, il n'est personne, si dur de coeur qu'il soit, qui la repousse."²⁹⁴

Si ce que nous disons sur la grâce pour Augustin est vrai, qu'elle est nécessaire, toute-puissante et gratuite, le problème de la liberté devient inutile dans la question du salut; il cède sa place à celui de la prédestination. Dieu lui envoie-t-il, l'homme sera sauvé; Dieu se garde-t-il de le faire, il sera damné. On ne saurait poser ce problème en termes plus clairs.

Nous pouvons voir à la lumière des trois analyses de Gilson, Den Bok et Huftier que le libre arbitre est libre dans son consentement, mais prisonnier dans ses actions, de sorte qu'il ne fait pas ce qu'il veut (conformément à l'avertissement de l'apôtre Paul) Le libre arbitre est tiraillé en tout sens par les volontés mauvaises. Il ne peut seul résister à elles toutes. Il a donc besoin de l'aide de Dieu qui rendra délectables les bonnes volontés, et moins attirantes les volontés contraires. C'est le mouvement de la libération, celui de pouvoir s'attacher au bien sans entrave.

²⁹⁴ Augustin. *De praedestinatione sanctorum*, VIII, 13. Traduction de J. Chéné, Chéné, J. *La Théologie De Saint Augustin. Grâce et prédestination*, p.538.

Nous pouvons ainsi dégager quelques points sur la pensée augustinienne sur le libre arbitre.

Premièrement, il n'y a pas dans la pensée d'Augustin d'antinomie entre le libre arbitre et la grâce. Même que pour donner une efficacité au libre arbitre, il a besoin de la grâce. L'un et l'autre ne s'excluent pas: bien au contraire, c'est la grâce qui permet au libre arbitre de s'exercer conformément à sa nature, dégagé de la servitudes des désirs terrestres.

Deuxièmement, la liberté pour Augustin n'est pas un état d'équilibre entre le bien et le mal. Être libre pour Augustin, c'est pouvoir agir selon sa nature. Le libre arbitre, don de Dieu, a été donné pour le bien. Malheureusement le péché l'asservit. Il est comme emprisonné et ne peut s'échapper par ses forces seules. La liberté se situe dans l'abandon au bien. Plus on fait le bien, plus on est libre.

Troisièmement, le libre arbitre existe toujours chez l'homme. Le premier péché n'a évincé que la liberté, soit ce pouvoir de faire ce que l'on choisit. C'est ce qu'explique saint Paul dans son épître aux Romains alors qu'il dit qu'il ne fait pas le bien qu'il veut mais le mal qu'il ne veut pas.

Quatrièmement, la théorie augustinienne de la grâce est problématique. Ses trois principales caractéristiques, sa toute puissance, sa gratuité ainsi que sa nécessité telle que présentées

précédemment, rendent vain le mérite des hommes et par le même coup, le jugement divin. Tout repose sur la disposition de la grâce par Dieu.

Serait-il possible, et il est tentant de le faire, de distinguer plusieurs niveaux à la grâce, ou même plusieurs grâces? Cela semble être une voie inévitable dans la conciliation d'une responsabilité personnelle dans le salut et la doctrine de la grâce. Une autre voie serait de remettre en question la gratuité complète et universelle de la grâce. Si un homme demande la grâce et que Dieu la lui donne, n'est-ce pas un don gratuit? Saint Augustin ne semblait pas le voir ainsi. Mais cela pourrait apporter une solution à la responsabilité humaine dans le salut.

Prédestination (responsabilité personnelle dans le salut)

Le Dictionnaire de Théologie Catholique nous offre une brillante synthèse de l'oeuvre de saint Augustin et tente justement d'en harmoniser les éléments les plus controversés. On y résout notamment la contradiction apparente entre la liberté et la grâce divine. Et cela, de la façon dont la plupart des commentateurs l'ont fait. C'est que la volonté, sous l'action de la grâce, reste maîtresse d'elle-même. L'âme n'est pas forcée ou violentée pour la faire adhérer à la grâce, mais elle y adhère librement. Dieu sait quelle grâce amènera la libre acceptation chez tel homme. En ce sens, la grâce "libère" la volonté. Et loin de lui enlever la volonté, elle la rend meilleure, soit en lui permettant de vouloir un bien certain.

Ne t'imaginer pas que si l'on t'entraîne, tu agis malgré toi, car il y a aussi pour l'âme l'attraction de l'amour... Donne-moi quelqu'un qui aime et il comprend ce que je dis... Tu montres à une brebis une branche verte, et tu l'entraînes; on présente des noix à un enfant, et il est entraîné, entraîné où il court, entraîné par l'amour, entraîné sans lésion corporelle, entraîné par le lien du cœur...²⁹⁵

Mais le problème majeur qu'il nous reste ici à régler, c'est de savoir comment l'homme peut être responsable pour son salut, si d'une part, il ne peut y arriver sans la grâce; et d'autre part s'il n'a aucun contrôle sur l'attribution de celle-ci. En d'autres termes, comment concilier le mérite personnel de l'homme avec la distribution de la grâce?

Dans le *De civitate dei*, Augustin nous fait voir que de deux hommes tentés de la même manière, l'un résistera à la tentation, et l'autre non, sans que l'on puisse trouver d'autres raisons que le choix de leur volonté.²⁹⁶ Abandonne-t-on ici la toute-puissance de la grâce, si puissamment défendue, comme nous l'avons vu? Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* a très bien vu cette apparente contradiction et la résout en définissant le sens du langage augustinien. C'est que selon eux, les difficultés de la doctrine augustinienne sont le plus souvent "purement verbales".²⁹⁷ Dans le cas précis qui nous intéresse, on dit: "Mais la grâce dont parle Augustin contre les pélagiens c'est presque toujours, et spécialement ici (dans le *De corruptione et gratia* qui

²⁹⁵ Augustin. *Tractatus XXVI*, n.4,5 (traduction par Chéné, J. *La Théologie De Saint Augustin. Grâce et prédestination*).

²⁹⁶ Augustin. *De civitate Dei*, XII, n.6.

²⁹⁷ Portalié, E. "Augustin (saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome I, Partie II, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1923, col. 2268-2472. col 2404.

traite uniquement de la persévérance finale et du fameux *auxilium quo*) la grâce efficace seule, celle que Dieu donne sachant qu'elle produira sûrement le consentement."²⁹⁸

Pour eux, il ne s'agit pas d'une grâce irrésistible, mais nul doute qu'elle vaincra.

Avec cette grâce, il ne résiste pas, il n'empêche pas, il ne vainc pas, mais il peut résister, il peut empêcher et il peut vaincre, puisqu'il peut ne pas vouloir. Si parfois Augustin dit qu'il ne peut pas résister à la volonté de Dieu, il veut dire que la liberté ne peut pas empêcher Dieu de choisir parmi ses grâces celle qui de fait produira le consentement.²⁹⁹

Cette grâce n'est donc pas invincible, mais si Dieu veut sauver quelqu'un, il choisira une grâce à laquelle il sait, dans son omniscience, que l'individu consentira. Cela a pour conséquence de placer l'efficacité de la grâce et dans le libre arbitre de l'homme et dans le choix de la grâce que Dieu enverra. Il n'y a aucune volonté que Dieu ne pourrait amener à accepter la grâce librement.

Aussi, si Augustin dit que Dieu refuse la grâce à bon nombre d'hommes, il entend uniquement ici la grâce efficace (celle dont il sait qu'elle entraînera le consentement). Mais tous reçoivent la grâce suffisante.³⁰⁰ C'est alors que tous, s'ils le voulaient, pourraient être

²⁹⁸ Portalié, E. "Augustin (saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col 2406.

²⁹⁹ Portalié, E. "Augustin (saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col 2406.

³⁰⁰ Portalié, E. "Augustin (saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col 2407.

sauvés. "Quels sont les élus? Vous, si vous le voulez"³⁰¹, prêchait notre théologien de la grâce.

C'est que Dieu voit pour la totalité des mondes possibles toutes les séries de grâces qu'il pourrait accorder. Et dans ces innombrables possibilités, il voit lesquelles de ces grâces attireraient sans force l'acceptation ou le refus pour chacun des individus. Dans un monde possible, il put arriver que Dieu donna une série de grâces de telle sorte que Judas fût sauvé. Mais il choisit, parmi les possibilités quasi-infinies, un monde où ses grâces n'obtiendraient pas le consentement libre de celui-ci. Non pas que Judas ne pouvait pas se placer au nombre des élus, mais il ne le voulait pas. S'il dépend donc à chacun d'être élu, tout le monde peut faire en sorte d'être sauvé dans ce monde et s'il existe un monde possible où quelqu'un ne l'est pas, c'est sa faute à lui seul. Seulement dans le cas contraire pourrions-nous parler de "prédestination" vraie. En ce cas-ci, on peut seulement parler de prescience. Il peut arriver que Dieu "prédestine" d'une grâce spéciale et inéluctable quelqu'un au salut. Mais pour le péché, il n'y a nulle prédestination, mais seulement prescience. Dieu sait ce qui arrivera, mais n'en est pas la cause, et n'empêche en rien ces actes d'être commis librement. Seulement, il faut bien admettre que Dieu choisit un monde dans lequel il en voit un mériter l'éternité et un autre se damner. Mais il en voyait tout autant un autre où le premier serait damné, et le deuxième sauvé et ce, encore une fois, en parfaite

³⁰¹ Augustin. *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, LXXIII, n. 5 (traduction par Portalié, E. "Augustin (saint)", Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 2401).

liberté. Comment a-t-il fait pour choisir un monde plutôt qu'un autre? Ici l'homme se bute aux mystères divins impénétrables.

Voilà ce qu'en disent les auteurs du *Dictionnaire de Théologie Catholique*. C'est à mon avis la solution la plus "réhabilitante" pour saint Augustin, celle qui le montre comme l'auteur d'un grand système dont peu ont su reconnaître la quasi parfaite cohérence. Mais est-elle la plus fidèle aux propos d'Augustin? On peut fortement s'interroger. En effet, si on montre les grands traits augustiniens s'accordant les uns avec les autres, on laisse parfois pour compte certaines formules qui ne peuvent s'expliquer sans une profonde analyse qui ne convainc pas toujours.

En ce qui concerne l'infailibilité de la grâce, par exemple, il est vrai qu'Augustin la maintenait. Mais il considérait néanmoins un "appel de Dieu" qui pouvait être accepté ou rejeté. C'est ainsi qu'il s'exprime dans le passage suivant, tiré du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, livre deux, écrit en 397 et auquel Augustin renvoie ses adversaires qui l'accusaient de déterminisme vers la fin de sa vie:

Par conséquent, nul ne peut croire s'il n'a été appelé; mais tout appelé ne vient pas à la foi. "Car il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus" (Matthieu XX, 16) et les élus sont assurément ceux-là qui ne méprisent point celui qui les appelait, mais qui l'ont suivi en ayant confiance; et ceux qui ont voulu sont, sans aucun doute, venu à la foi.³⁰²

³⁰² Augustin. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, livre II, n.10.

Mais cet appel, notons-le, il ne le nomme pas "grâce", de sorte qu'il est cohérent de dire que lorsqu'Augustin prononce l'infailibilité de la grâce, il parle de la grâce efficace, puisque vraisemblablement, cet appel initial ne porte pas le nom de "grâce" dans son langage. Et il donne à l'homme toute la liberté de la suivre ou non.

On se demande alors comment saint Augustin a maintenu la nécessité de cette grâce, qui n'est pas donnée à tous, comme on le sait. En effet, Augustin ne dit pas que l'appel est nécessaire, bien que cela soit vrai; mais que c'est la grâce qui l'est, comme nous l'avons précédemment suffisamment relevé. Or, s'ensuit-il que cette grâce efficace est nécessaire, mais refusée à certains? Sachant que l'homme ne peut lui-même se l'attribuer, c'est de la prédestination pure au point de ne laisser aucun pouvoir de salut à l'homme et au point d'aller contre le dogme catholique que Dieu veut que tous soient sauvés.

Notons de plus que la distinction des différentes grâces ne se retrouve pas explicitement dans l'oeuvre d'Augustin. Pour lui, lorsqu'il parle de grâce, il ne semble pas la catégoriser en grâce suffisante ou nécessaire, de sorte que lorsqu'il prononce l'infailibilité de la grâce, rien dans son langage ne peut à notre connaissance nous laisser croire avec relativement d'assurance que cela ne vaut que pour une sorte de grâce bien précise.

Mais s'il est clair qu'Augustin y est allé de formules déterministes, il a cependant également su formuler des expressions que l'on dirait plus conformes avec l'équation entre le vouloir et la grâce

ou "l'appel de Dieu": "Car il a voulu que notre acte de volition soit de lui et de nous: de lui en appelant, de nous en suivant."³⁰³

Il est alors légitime de croire que c'est à bon droit que Gilson³⁰⁴ et Huftier³⁰⁵ ont soutenu que certaines formules d'Augustin étaient exagérées et qu'elles auraient pu dépasser sa pensée réelle. Pourrait-on, comme Huftier le propose, mettre cette exagération sur le compte d'un vocabulaire imprécis au tournant du VI^{ème} siècle? Il devient difficile de distinguer quelle part on doit imputer à l'exagération pure et laquelle aux imprécisions de vocabulaire. Cela exigerait une connaissance relativement profonde de la langue latine et une recherche qui dépasserait largement le cadre de celle-ci. Il reste que l'antinomie entre la grâce, "sans laquelle ni les enfants, ni les adultes peuvent être sauvés"³⁰⁶ et la toute puissance de cette grâce mène inéluctablement à un état d'impuissance de l'homme face à son propre salut.

³⁰³ Augustin. *De diversis quaestionibus, ad Simplicianum*, livre II, n.10.

³⁰⁴ Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, 370 pages. p.206.

³⁰⁵ Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1966. p. 226.

³⁰⁶ Augustin. *De natura et gratia*, IV, 4. p.251.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons vu plusieurs citations de saint Augustin, dont celles du *De libero arbitrio*, où il se montre très optimiste face au libre arbitre. Dans ses ouvrages tardifs cependant, il nous offre des formules qui semblent donner un son de cloche beaucoup plus favorable à la grâce de Dieu. Mais ces idées sur la grâce, souvenons-nous qu'il ne les a pas développées dans sa vieillesse; elles se pointent à l'occasion dans ses ouvrages anti-manichéens et dans le livre III du *De libero arbitrio*. Et c'est sous les pressions des pélagiens qu'il se voyait pour la première fois contraint de montrer que le libre arbitre et la grâce sont deux sujets compatibles. Augustin s'appliquera à sortir des citations bibliques tant qu'il le pourra. Il ne combat plus les manichéens ici, mais les pélagiens. La raison n'est donc pas la voie principale.

À la lumière de ce que nous avons vu, nous devons conclure qu'il est difficile d'admettre et le libre arbitre (qu'il existe ou qu'il nous sert à quelque chose dans le salut), et la grâce, telle qu'il la présentait. Et les pélagiens, esprits brillants, l'avaient aussi saisi.

Mais principalement, ce qu'Augustin reprochait à Pélage, c'était de le présenter comme favorable à ses vues sur le libre arbitre. Et cela, malgré les apparentes contradictions de ses formules, Augustin ne l'était pas. Ni après le *De libero arbitrio*, ni à l'intérieur même. On ne peut pas ignorer ces remarques débutant vers le milieu du livre III sur le sens du libre arbitre tel que discuté alors, sur les chaînes de

l'habitude, sur la nécessité du Sauveur pour vaincre les nécessités, etc. Pélage avait tort de le dire en accord avec lui.

Pélage aurait pu cependant mettre en évidence les contradictions, ou ce qui semble en être, à l'intérieur même du *De libero arbitrio*. Notons que ce qu'il cherchait, au début de sa courte ascension, c'était des appuis de marque. Avoir mis Augustin en contradiction avec lui-même à cet époque, c'eût été très audacieux et il y avait un fort risque de soulever l'indignation d'avantage que l'appui chez les grands penseurs de l'Église. Pélage ne fit que repousser le moment où il dut affronter Augustin. Il le fit entre autre sur le sujet de la transmission de la culpabilité face au péché originel, car là était une très importante question dans la dispute. Pélage et ses disciples pressèrent Augustin d'expliquer l'accord entre le libre arbitre et la grâce du point de vue rationnel; celui-ci éprouva quelques difficultés et n'y réussit pas, à mon avis. Mais chose sûre, c'est qu'Augustin n'a jamais été pélagien. Tout au plus y a-t-il été de formules maladroites qui ne s'accordaient pas avec d'autres qu'il écrivait lui-même, mais il avait ses vues sur la grâce; c'est d'ailleurs elles qui devaient primer dans son esprit. Il faut plutôt, selon moi, regarder les formules controversées du *De libero arbitrio* comme un processus dialectique menant à la vraie pensée de l'auteur qui sera achevée vers la fin du volume. Car lorsqu'Augustin écrivit le livre III, s'il avait jugé que les livres I et II n'étaient plus conformes à sa pensée, il aurait pu les modifier ou les supprimer; il ne l'a pas fait.

Notre recherche nous a amené à considérer la valeur anti-manichéenne du *De libero arbitrio*. Il ne nous a pas semblé qu'il devait être considéré "contre" cette secte africaine. Il diffère passablement des autres traités augustinien anti-manichéens de l'époque et mérite que l'on s'interroge sur cet aspect. L'insistance d'Augustin vers la fin de sa vie pour dire que ce traité était dirigé contre les manichéens semble davantage être une excuse ou une justification d'avoir trop omis de rappeler la nécessité de la grâce divine, car, selon lui, contre les manichéens, là n'était pas la discussion.

Comme nous l'avons vu, Pélage était en droit de se questionner sur la compatibilité des deux doctrines d'Augustin, soit celle du libre arbitre et celle de la grâce. Car cette compatibilité, s'il en est une, se bute à de nombreux problèmes difficiles à résoudre.

Mais quoi qu'il en soit, avec quinze siècles de recul, nous voyons que l'épisode entre saint Augustin et Pélage sur le libre arbitre a incité à pousser les limites de la réflexion sur le sujet un peu plus loin. Aussi, l'Église se vit obligée de se prononcer, et cela devait créer un dogme et diriger la façon de penser de tous les religieux pour les siècles à venir. Et même que plus tard, des penseurs influents ont rejeté le dogme que l'Église avait pu former sur la pensée d'Augustin et sont revenus aux textes mêmes du docteur de la grâce. Baïus et Jansénius, entre autres, ont relancé tout un débat sur la prédestination, il y a quelques siècles. Plus qu'un débat local ou temporel, le débat d'Augustin et Pélage ne s'est pas encore terminé.

BIBLIOGRAPHIE

Augustin, saint. *Aux moines d'Adrumète et de Provence: De gratia et libero arbitrio, De corruptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae*, Texte de l'édition Bénédictine, Intro., trad., et notes par Jean Chéné et Jacques Pintard, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, 867 pages.

Augustin, saint. *La crise Pélagienne I: Epistula ad Hilarum Syracusanum, De perfectione iustitiae hominis, De natura et gratia, De gestis pelagii*. Intro., trad., et notes par G. De Plinval et J. De La Tullaye, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 671 pages.

Augustin, saint. *La crise Pélagienne II: De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975, 925 pages.

Augustin, saint. *Le maître, Le libre arbitre*, Intro. et trad. par Goulven Madec, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1993, 300 pages.

Augustin, saint. *Les Revisions*. Texte de l'édition Bénédictine, intro., trad., et notes par Gustave Bardy, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, 662 pages.

Augustin, saint. *Premières polémiques contre Julien: De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistulas pelagianorum*, intro., trad., et notes par F.-J. Thonnard, E. Bleuzen et A.C. De Veer. Desclée de Brouwer, Paris, 1974, 880 pages.

Augustin, saint. *Six traités anti-manichéens: De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Secundinum, Contra Felicem manicheum*, Texte de l'édition Bénédictine, trad., intro., et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Desclée de Brouwer, Paris, 1961, 827 pages.

Babcock, William S. "Augustine on sin and moral agency", *The Journal of Religious Ethics*, vol.16, printemps 1988, p.28-55.

Camelot, PT. "Pélage, Pélagianisme", *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, vol.10, no.48, France, 1985, p.1091-1100.

Chéné, J.. *La théologie de Saint Augustin: grâce et prédestination*, Éditions Xavier-Mappus, 1961.

Decret, François. *Mani et la tradition manichéenne*. Éditions du Seuil, collection Maîtres spirituels, Paris, 1974, 190 pages.

Decret, François. *L'Afrique manichéenne: IVe-Ve siècles- études historiques et doctrinales*, Tome I, Études Augustiniennes, Paris, 1978.

Den Bok, N.W. "Freedom of the will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing", *Augustiniana*, vol. 44, num. 3-4, 1994, pp. 237-270.

De Plinval, Georges. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Librairie Payot, Lausanne, 1943.

De Plinval, Georges. *Pour connaître la pensée de Saint Augustin*, Bordas, 1947.

Duval, Y.M. "La date du *De natura* de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce.", *Revue des Études Augustiniennes*, vol.36, no.2, 1990, p.257-283.

Forget, J. "Julien d'Éclane", *Dictionnaire de théologie catholique*, tome huitième, deuxième partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1925, col. 1926-1928.

Gilson, Étienne. *Introduction à la pensée de Saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1949.

Hedde, R. et Amann, É., "Pélagianisme". *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome douzième, première partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1933, col. 675-715.

Hick, John. *Evil and the God of Love*, Macmillan, Londres, 1966.

Huftier, Maurice. *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1966.

Hunt, David P. "Augustine on Theological fatalism: The argument of *De libero arbitrio* 3.1-4", *Medieval Philosophy and Theology*, vol.5, no.1, mars 1996, p.1-30.

Lamberigts, Mathus. "Augustine and Julian of Aeclanum on Zozimus", *Augustiniana*, vol.42, no.3-4, 1992, p.311-330.

Lamberigts, Mathus. "Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator", *Augustiniana*, vol.38, no.14, 1988, p.5-24.

Lamberigts, Mathus. "Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam", *Augustiniana*, vol.40 1-4, 1990, p.373-410.

Madec, Goulven. "Saint Augustin-Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu", dans *Liberté Chrétienne et libre arbitre*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, p.31-46, 1994.

Madec, Goulven. "Vnde malum? Le livre I du *De libero arbitrio*", dans *De libero arbitrio di AGOSTINO D'IPPONA*, Edizioni Augustinus, Palerme, p.13-34.

Mandouze, André. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, 789 pages.

Merlin, Nicolas. *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, Letouzey, 1931. 454 pages.

O'Daly, Gerard. "Predestination and Freedom in Augustine's ethics", *Royal Institute of Philosophy. Lecture series; The Philosophy Christianity*, vol.25, 1989, p.85-97.

Pang, A.A. "Augustine on divine foreknowledge and human free will", *Revue des Études Augustiniennes*, vol.40. no.2, 1994, p.417-431.

Pike, Nelson. "Divine omniscience and voluntary action", *The Philosopher Review*, vol.74, janvier 1965, p. 27-46.

Pope, Hugh. *Augustine of Hippo*, Newman Press Westminster, Maryland, 1949.

Portalié, E. "Augustin (saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome I, Partie II, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1923, col. 2268-2472.

Rees, B.R. *The letters of Pelagius and his followers*, The Boydell Press, Woodbridge, 1991, 355 pages.

Refoulé, F. "Julien d'Éclane", *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Tome sixième I, Letouzey et Ané, Paris, 1967, col. 1236-1239.

Thomas, Jean-François. *Saint Augustin s'est-il trompé?: essai sur la prédestination*, Nizet, Paris, 1959, 95 pages.

Vanneste, A. "La nouvelle théologie du péché originel", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol.67, no.4, 1991, p.249-277.

Wayens, Albert. *Un chrétien nommé Pélage*, Marginales, Bruxelles, 1971, 209 pages.

Woerter. "Pélage, Pélagiens, Pélagianisme.", *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie Catholique*, quatrième édition, Tome XVII, X. Rondelet et Cie Éditeurs, Paris, 1900, p. 508-523.